

د. فؤاد زكريا

هربرت ماركيوز



د. فؤاد زكريا





هربرت ماركيوز

دار الفكر المعاصر
للنشر والتوزيع
٤ ميدان الجمهورية القاهرة

الكراسة الثانية ـ أغسطس ١٩٧٨

المحرر المسئول : **عبد السلام رضوان**
تصميم الغلاف : **اللبـــاد**
رسـم الغـلاف : **سعد عبد الوهاب**

مقدمــة

فى حياة كل عظيم فترة حاسمة هى تلك التى تأتيه فيها الشهرة وينـال اعتراف المجتمـع بعد أن كان مغمورا . وفى احيان غير قليـلة تأتى هذه الشـهرة متأخرة ، حين تفرض الاعمال الكبيرة نفسها على مجتمع ظل يتجاهلها أويقاوم تأثيرها أمدا طويلا.وقد لايأتىاعتراف المجتمع بها الا على ماهى عليه ، دون أن يطرأ عليها تغيير جوهرى ، ومع ذلك تقبل عليه الشـهرة فى المرحـلة الأخيرة من عمره ، ويصـبح ملء أسـماع النـاس وابصارهم بين يوم وليلة ، مع أن أفكار ذاتها ظلت قبل ذلك فى متنـاول ايـدى النـاس عشرات طويـلة من السنين .

وتلك واحدة من المفارقات العديدة التى تحفل بهـا حياة هربرت ماركيوز . فقد صاغ آراءه الرئيسية فى الثلاثينات من هذا القرن ، وربما قبل ذلك ، ولم يهتم به الناس ، بل انه ظل ـ على احسن الفروض ـ استاذا ينال بعض التقدير فى الأوساط الاكاديمية المتخصصة

ولكن بعد مضى قرابة ثلث قرن على نشره لآرائه ، أتته
الشهرة مفاجئة على هذه الآراء نفسها . ولم تكن تلك
شهرة من نوع مألوف ، بل لقد اصبحت كتبه اشـــبه
بالفيلم العالمى الذى يراه الكبير والصغير فى مختلف
ارجاء الدنيا . وتحول استاذ الفلســفة الاكاديمى الى
« نجم » لامع ، واصبح الشيخ الأشيب معبود الشباب
الثائر المتمرد فى العالم كله . وتحولت كتبه الى دليل
ثورى فى ايدى كل من يسيرون فى مظاهرة او يهاجمون
رجال شرطة او يعلنون اضرابا عاما . ومجمل القول ان
ذلك التفكير الذى صيغت معالمه الاساسية منذ اكثر من
جيل مضى ، وفى ظروف عالمية تختلف الى ابعد حد
عن ظروف عصر الصواريخ الذى نعيش فيه ، قد اصبح
فى ايامنا هذه انجيلا لابناء الجيل الجديد ، ومرشــدا
لهم فى سعيهم الى تشكيل عالم الغد .

وليس لهذه المفارقات الا تعليل واحد هو ان العالم
قد تغير كثيرا ، على حين أن ماركيوز لم يتغير الا قليلا .
فمـا هى اذن التغـيرات التى جعلت عالمنـا يلتقى مع
تفكير هذا الرجــل ويحوله من فلسفة أكاديميـــة الى
دليل عمل لكل من يؤمن بأن المجتمع الانسانى فى حاجة
الى تغيير شامل ؟ ؟ ذلك هو السؤال الذى ينبغى ان
يفهم فكر ماركيوز فى ضوئه . وتلك هى المهمة التى نود
ان ناخذها على عاتقنا فى هذا البحث ، والتى ستتيح
لنا أن نقوم بتقييم شامل لفكر ماركيوز ، نتبين من خلاله

مدى جدارة هذا المفكر بالشهرة الخيالية التى سعت
اليه ، ومدى قدرته على التعبير عما ينبغى أن يرفضه
انسان الحاضر ، وما ينبغى أن يحققه انسان المستقبل .

* * *

ولد هربرت ماركيوز فى برلين عام ١٨٩٨ لوالدين
يهوديين . وينبغى ان نظل نذكر هذه الحقيقة ونحن
نتتبع مجرى تفكيره ، اذ يبـدو — بالرغم من الاعتقاد
الشائع بأنه مفكر ذو نزعة عالمية خالصة — انه لم
يستطع التخلص من تاثير هذا الأصـل اليهودى
تخلصا تاما . وقد درس الفلسفة فى جامعة برلين ثم
فى فرايبورج على الفيلسوف الالمانى الكبير « هيدجر »
وحصل من هذه الجامعة الاخيرة على درجة الدكتوراه
فى الفلسفة ، وكا نموضوع رسالته عن انطولوجيا هيجل
وعلاقتها بفلسفته فى التاريخ . وفى الوقت ذاته ، بدا
اهتمامه بالسياسة يتخذ صورة تعاطف مع الحركة
الديمقراطية الاشتراكية الالمانية ، ولكنه انفصل عنها
عام ١٩١٩ بعد حدث ضخم هو مقتل الزعيمين روزا
لوكسمبرج وكارل ليبكنشت . وعلى الرغم من انه
اصبح فى عام ١٩٢٧ رئيسا لتحرير مجلة تدين بمبادىء
هذه الحركة ، هى مجلة (المجتمع Gesellshaft) ، فقد
كان يقوم بهذه المهمة دون اى ارتباط فعلى بمبادىء هذا
الحزب .

وعنـدما تولى النـازيون الحـكم عام ١٩٣٣ ، غادر ماركيوز المانيا ، شأنه شأن الغالبية العظمى من الاساتذة والعلماء اليهود فى المانيا ، وبدأت مرحـلة جديدة من حياته ، انقطعت فيها روابطه ببلده الاصلى ، وبدا يبحث لنفسه عن وطن ثان . وبعد فترة لم تزد عن سنة قام خلالها بالتدريس فى جنيف ، رحل الى الولايات المتحدة الامريكية ، التى لا يزال يقيم فيها حتى اليوم .

وقد اسس ماركيوز بعد رحيله الى الولايات المتحدة مبـاشرة ، وبالاشـتراك مع زميـله ماكس هوركيـمر Max Horkheimer معهـد البحـوث الاجتماعية Institute of Social Research او لنقل على الأصح انهما نقلا هذا المعهد من مقره فى فرانكفورت الى جامعة كولمبيا فى نيويورك .

ولكن قليلا من الكتب التى ألفت عن ماركيوز تذكر فى معرض حديثها عن حياته ، انه اشتغل فى مكتب ابحاث المخابرات Office of Intelligence Research التابع لوزارة الخارجية الامريكية لمدة عشر سنوات ، كان يعمل خلالها فى القسم المختص بشئون شرق اوروبا ووصل الى وظيفة نائب رئيس هذا المكتب . وامتدادا لهذا العمل ، اشتغل بمعهد الشئون الروسية التـابع لجامعة هارفارد . وكان كتابه « الماركسية السوفيتية » ثمرة لعمله فى هذا المركز الأخير

وقد انضم ماركيوز من عام ١٩٥٤ الى عام ١٩٦٧ الى هيئة التدريس بجامعـة برانـديس Brandeis ، ثم انتقل الى جامعة كاليفورنيا ، حيث لا يزال يعمل حتى اليوم .

ولو شئنا أن نستخلص أهم المعالم فى هذا العرض الموجز لحياة هربرت ماركيوز ، أعنى تلك المعالم التى تلقى ضوءا على فكره وتفسر اتجاهاته المتباينة ، لكانت أبرز هذه المعالم فى رأيى هى :

١ ـ انتماؤه الى أسرة يهودية ، وهو الانتـماء الذى ظل ماركيوز متمسكا به ، ولم يحاول أن يعلن تحرره منه ، كما فعل **ماركس** بصورة قاطعة ، وكمـا فعـل **فرويد** بصورة تكاد تكون قاطعة . وليس ادل على ذلك من تلك المدة الطويلة التى قضاها فى جامعة برانديس بالولايات المتحدة . ذلك لان هذه الجامعة يهودية بحكم نشأتها ، وهى معقل الثقافة اليهودية فى امريكا،وجميع اعضاء هيئة التدريس والطلبة فيها من اليهود .

٢ ـ اتجاهه الى التعاطف مع الحزب الديمقـراطى الاشتراكى فى المانيا ، ثم اعلانه بعد ذلك **استقلاله عن** جميع الأحزاب . ذلك لأن هذا الاستقلال اتـاح له ان يتخذ مواقف تبدو كأنها تعبر الحواجز بين الايديولوجيات

المتعارضة،دون أن يجد فى ذلكما يتناقض مع معتقداته السياسية والاجتماعية الأصلية .

٣ ـ اشتغاله لمدة طويلة فى أعمال تخدم نشاط الحكومة الامريكية المتعلق بالشئون الروسية وشئون أوروبا الشرقية بوجه عام . مما يحمل على الاعتقاد باستحالة ان يكون موقفه الحقيقى هو موقف الحياد بين المعسكرين .

٤ ـ اتخاذه الولايات المتحدة وطنا ثانيا اقام فيه منذ عام ١٩٣٤ ، أى حوالى نصف عمره ، مما أتاح له فرصة الاطلاع الكامل عن كثب على أحوال الحياة فى اكثر البلاد الراسمالية تقدما ، وزوده بمعرفة مباشرة عن طبيعة المجتمع الصناعى المتقدم ، لا سيما وهو قد رحل اليها فى سن النضوج ، وفى وقت كانت فيه قدراته الفكرية قد بلغت مستوى يتيح له القيام بتحليلات عميقة للمجتمع الذى يعيش فيه .

ولسنا نود ، فى الوقت الحالى ، أن نبحث فى مدى الاتساق بين هذه المعالم الرئيسية الاربعة فى حياة ماركيوز ولا سيما الثالث والرابع منها . ذلك لأنه يبدو أن هناك تناقضا بين قبوله الاشتغال فى خدمة النشاط الأمريكى الموجه ضد أوروبا الشرقية عامة وبين نقده الحاسم

المجتمع الصناعى المتقدم كما يتمثل فى الولايات المتحدة الأمريكية بوجه خاص . وتلك بالفعل مسألة جديرة بالبحث ، لأنها تلقى ضوءا على موقفه العام من الايديولوجيات المعاصرة ، وتكشف عن التيارات الخفية الكامنة وراء كثير من آرائه ذات المظهر التقدمى البراق. غير اننا لن نستطيع خوض موضوع معقد كهذا ـ هو فى واقع الأمر متعلق بتقييم ماركيوز من حيث هو مفكر ايديولوجى بوجه عام ـ الا بعد ان نكون قد عرضنا الجوانب الرئيسية لتفكيره .

النقد الفلسفي

تبلور تفكير ماركيوز من خلال حوار صامت اجراه مع **هيجل وماركس ونيتشه وفرويد** ، ومن خلال حوار حقيقي اجراه مع **هيدجر** . واذا كان من المعترف به ان هذه هي الشخصيات الرئيسية التي تحكمت في تشكيل فكر الانسان المعاصر ، فمن الصعب ان نتصور كيف يستطيع عقل واحد ان يستوعب كل هذه المؤثرات المتعارضة ويعترف صراحة بانه كان بالفعل تلميذا لكل هؤلاء في آن واحد . على أن كل شيء — كما هو معروف — يتوقف على نوع « التلمذة » التي ربطت بين ماركيوز وبين هؤلاء الأقطاب . والأمر المؤكد أنه كان تلميذا خلاقا ، وان شخصيته كانت هناك دائما ، ايا كانت قوة المصادر التي اثرت في تفكيره .

على ان تاثير هذه الشخصيات على ماركيوز لم يمارس في وقت واحد او في نفس الميادين . فقد كان تأثير **هيجل** هو الأسبق ، وهو الذي ظل ملازما له حتى النهاية . وتلاه تأثير **ماركس** ، ومعه **نيتشه** . وفي مرحلة تالية كان تأثير **فرويد** ، ثم **هيدجر** . ومن جهة اخرى **فان تأثير هيجل وهيدجر كان اقرب الى الطابع الفلسفي ، على حين أن ماركس ونيتشه وفرويد قد زودوه بالأسلحة اللازمة لنقد المجتمع الحديث نقدا حضاريا وايديولوجيا .**

ولكن هذا كله قد يوحى بأن تفكير ماركيوز قد سار فى ميادين منفصلة . بل ان عنوان هذا القسم قد يعنى ان ثمة نقدا فلسفيا مستقلا ، وان لدى ماركيوز مذهبا واسع الأطراف ، يعالج فى جانب منه مشكلات فلسفية خالصة وفى جانب آخر مشكلات اجتماعية او نفسية او فنية . وحقيقة الأمر ان هذه الصورة التجزيئية ، وان كانت تصدق على كثير من المفكرين ، هى ابعد ما تكون عن الصواب فى حالة ماركيوز . ذلك لأن من الميزات القليلة لفكره ذلك التماسك والاحكام وروح الوحدة التى تبلغ أحيانا حد التكرار شبه الحرفى للآراء . فهناك علاقة عضوية وثيقة بين كل ما يقوله ماركيوز فى مختلف مجالات الفكر .

ولقد تعمدنا ان نبدأ هذا العرض لفكر ماركيوز بالكلام عن نقده الفلسفى لسببين رئيسيين : **أولهما** ان النقد الفلسفى عنده اساس لكل نقد آخر ، وان الفلسفة هى التى تقدم بذور تفكيره فى سائر الميادين ، **وثانيهما** ان نظرته الى الفلسفة ــ التى يفترض انها اكثر ميادين الفكر تجريدا ــ كانت ابعد ما تكون عن التجريد . بل ان الفلسفة عنده يستحيل أن تنعزل وتنتحى جانبا ، تاركة بقية ميادين النشاط الروحى وشأنها . فهى على الدوام متشابكة متداخلة مع هذه الميادين . ومن هنا كان عرض نقده الفلسفى فى بداية هذا البحث يمثل ، فى الواقع

اشارة واضحة الى تلك الوحدة الفكرية العميقة التى هى من ابرز سمات هذا الفيلسوف .

* * *

ان تفكير ماركيوز يعد ، فى واقع الأمر نموذجا للبحث الفلسفى الذى لا يكتفى بمعالجة المفاهيم او المذاهب بصورة تجريدية تعزلها عن مضمونها الاجتماعى . بل هو يحاول دائما كشف هذا المضمون حتى فى اشد المفاهيم تجريدا ، وحتى فى تلك المذاهب التى تبدو بعيدة كل البعد عن حركة الواقع ومجرى التاريخ . وهو من جهة اخرى ينقب عن الأسس الفلسفية للحركات والتيارات الاجتماعية فى عصرنا الحديث بوجه خاص . ويؤمن بأن هناك ، من وراء كل ممارسة عملية ، اساسا نظريا تستطيع الفلسفة ان تعبر عنه تعبيرا كافيا .

وهكذا يتبين لنا ، فى موقف ماركيوز من الفلسفة ، اتجاهان متكاملان : أولهما الاتجاه الى كشف الاساس العينى ــ المستمد من تجربة المجتمع الفعلية ــ للمعانى والافكار الرئيسية التى تحكمت فى مسار الفكر الفلسفى وثانيهما هو الاتجاه المقابل الذى لا يكتفى ، فى تحليله لأية حركة اجتماعية ، بالوصف المباشر ، بل يمضى فى التحليل حتى يكتشف لها أسسا فلسفية عميقة . ومن الجلى ان الاتجاه الأول يبدو كما لو كان يقضى على الطابع المميز للفلسفة ، اذ أنه لا يعترف بالاستقلال الذاتى للمفاهيم

الكبرى فى الفلسفة ، وانما يربطها على الدوام بسياق
اوسع ، هو سياق العلاقات الاجتماعية التى تكتسب
هذه المفاهيم معناها الحقيقى منها . ومن ثم فهو ينكر
ان يكون للفلسفة تطور تلقائى مستقل ، وانما يجعل
تطورها جزءا من التطور الاعم الذى مرت به المجتمعات
البشرية فى كفاحها من أجل حياة تسودها علاقات متحررة
من الظلم والاستغلال . غير أن الاتجاه الثانى يعوض تأثير
الأول ، ويعيد تأكيد هذا الطابع المميز للفلسفة ، بل انه
يجعل الفكر الفلسفى النظرى منبثا فى اكثر حركات
التاريخ عينية واقواها تأثيرا فى حياة الناس العملية ؛
ومن ثم فان الفلسفة تصبح ، فى هذه الحالة ، هى التيار
الخفى الذى يتحكم فى كل ما يظهر فوق السطح من
اتجاهات .

ومعنى ذلك أن اضفاء الطابع العينى على الفلسفة
لا يتم — عند ماركيوز — على حساب الفلسفة ذاتها . وهو
فى ذلك يتميز عن الكثيرين ممن يستهويهم هدف القضاء
على عزلة الفلسفة وتستبد بهم الرغبة فى اعطائها وظيفة
عملية من نوع ما ، وازالة الحواجز بينها وبين بقية مظاهر
النشاط العينى الانسانى ، فينتهى بهم الأمر الى القضاء
على خصوصية التفكير الفلسفى ، أو الغاء كل ما هو
مميز له . فقيمة المحاولة التى قام بها ماركيوز — مع
الاعتراف بكل ما يشوبها من عيوب سننبه الى البعض
منها بعد قليل — تكمن فى انها قد احتفظت للفلسفة بكل

عناصرها ، واكتشفت ، داخل هذه العناصر ، مضمونا
عينيا هو اساس تلك النظرة الجديدة التى تأمل بها
ماركيوز مفاهيم الفلسفة وتياراتها الكبرى .

ولقد عبر ماركيوز ذاته تعبيرا واضحا عن نظريته
الجديدة هذه ، القائلة بوجود مضمون اجتماعى وتاريخى
حتى لأشد المفاهيم الفلسفية تجريدا ، فقال : « توجد فى
الفلسفة مفاهيم اساسية لها طابع ميتافيزيقى ينأى بها
عن الجذور الاجتماعية التاريخية للفكر . ويبدو أن بقاء
مضمونها على ما هو عليه فى اشد النظريات الفلسفية
تباينا هو اقوى تبرير لفكرة « الفلسفة الأزلية الثابتة
Philosophia Perennis ومع ذلك فتحى أرفع
التصورات الفلسفية واشدها مفارقة تخضع للتطور
التاريخى . وليس ما يتغير هو مضمونها ، بقدر ما هو
موقعها ووظيفتها داخل المذاهب الفلسفية . . . » (١)

ومن الجدير بالذكر أن ماركيوز قد اتخذ هذا الموقف
من الفلسفة منذ بداية حياته الفكرية الناضجة . وكان
اتخاذه هذا الموقف تعبيرا عن طريقته الخاصة فى الجمع
بين تأثير **هيجل وماركس وهيدجر** فى مركب واحد .
ذلك لأن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، وان اختلفوا فى اتجاههم
العام اختلافا هائلا ، يشتركون جميعا فى انهم يؤمنون بأن
للفلسفة طابعا عينيا ، وبأن عهد التجريد المطلق قد انتهى
وهكذا نرى ماركيوز يؤلف بحثا من اول كتاباته بعنوان
« فى الفلسفة العينية über Konkrete Philosophie »

(١٩٢٩) وينطلق فيه من افكار **هيدجر** كما عبر عنها فى كتابه الأكبر « **الوجود والزمان** » ، ليمزجها بأفكار **هيجل وماركس** فى التاريخ . ويخرج من هذا كله بوظيفة جديدة للفلسفة – حتى فى أشد اتجاهاتها اغراقا فى التجريد – هى فى أساسها وظيفة عينية مرتبطة بالواقع والتاريخ ، وبالمجتمع الذى نشأت فيه .

ان الحقيقة الفلسفية ، فى رأى ماركيوز ، لا تعيش فى عالمها الخاص ، عالمها المفارق الذى انقطعت جميع روابطه بعالم الانسان ، بل انها ترتبط ارتباطا وثيقا بممارسة الانسان العملية ، وبوجود الانسان فى معناه العينى ، لا **المجرد** . هذا الوجود العينى لا يمكن ان يفهم بمعزل عن اللحظة التاريخية التى يتحقق فيها ، وعن المجتمع الذى يحدد لقدرات الانسان وامكاناته مجالا تمارس فيه . وينبغى أن نذكر ان هذا العنصر التاريخى الذى يتحكم فى تحديد معنى المفاهيم والمشكلات الفلسفية وفى تطورها ليس مجرد حالة عارضة تضاف الى اساس ثابت ، بل هو جزء لا يتجزأ من بناء هذه المفاهيم والمشكلات . ولا جدال فى ان التشابه واضح بين نظرة ماركيوز الديناميكية العملية الى الفلسفة ، وبين رأى ماركس القائل ان على الفلسفة الا تكتفى بفهم العالم ، بل ينبغى ان تعمل على تغييره .

ولو أمعن المرء النظر فى موقف ماركيوز لتبين له انه

ينطوى على نقد لنوعين من المذاهب الفلسفية : الأولى هى تلك المذاهب التى تؤمن بأن للفلسفة طابعا مطلقا يعلو على الزمان ، وبأن مشكلاتها ازلية لايؤثر فيهاأى تطور تاريخى، اعنى المذاهب التى لا تعتقد بأن هناك تطورا فلسفيا،وربما ذهبت الى حد القول بأن هذا التطور – ان وجد – قابل للانعكاس . **أما النوع الثانى من المذاهب التى ترفضها نظرة ماركيوز هذه ، فهى تلك التى تقوم على اساس تجريبى محض** . وقد يبدو لأول وهلة ان المذاهب التجريبية تقترب من تحقيق هدف ماركيوز فى اقامة الفلسفة على أساس عينى ، ولكن حقيقة الأمر هى ان حرص هذه المذاهب على التقيد بالتجربة يجعلها تلتزم الواقع فى صورته القائمة بالفعل ، ولا تلقى بالا الى اية امكانات قد تكون كامنة فى قلب هذا الواقع دون ان تظهر فيه ظهورا فعليا فى حالته الراهنة . وتلك ، فى راى ماركيوز ، آفة من أشد الآفات التى يمكن أن تصيب الفلسفة ، اذ انها تحكم عليها بأن تظل الى الابد حبيسة « الوضع الراهن » ، عاجزة عن المشاركة بأى نصيب فى نقل ما هو ممكن ، وما يسعى جاهدا الى تحقيق ذاته ، الى مستوى الواقع الفعلى .

ولعلنا نستطيع ، فى ضوء نقد ماركيوز هذا لكافة ضروب المذاهب التجريبية ، أن نزيد فكرته عن « الفلسفة العينية » ايضاحا . فمن الواضح ، بعد ما قلنا ، ان المقصود بالفلسفة العينية ليس على الاطلاق تلك الفلسفة

التى تقتصر على ما هو عينى مباشر ، أو تلتزم عالم الواقع على ما هو عليه . انها ، على عكس ذلك ، تستخلص من قلب الواقع ما هو ممكن فيه ، وبذلك يمكن القول انهـا تعترف بالواقع من ناحية ، وتنكره وترفضه من ناحية اخرى . ولا بد أن تتسم كل فلسفة عينية اصيلة بقدر من عنصر الرفض هذا – ومن هنا كان للفلسفات التى تستهدف العلو على الواقع بعض العذر ، وان كان معظمها يذهب ، كما ذكرنا من قبل ، الى حد اقامة عالم مفارق انقطعت كل الأسباب بينـه وبين عالم الوجـود الانسانى الفعلى – فليس هناك ، فى رأى ماركيوز ، حد فاصل قاطع بين الممكن والواقـع ، اذ أن الامكانات الـكاملة لأى شىء لاتتحقق فى أية لحظة بعينها من لحظات واقعة ، كـما أن الواقع – من جهة أخرى – لا يفهم الا بالاشارة الى وجـود هذه الممكنات فى الماضى واحتمال تحققها فى المستقبل ، ومن هنا كان الموجود والممكن متداخلين ، يستحيل فهم احدهما بدون الآخر .

وعلى اساس هذا الفهم للفلسفة العينية عند ماركيوز نستطيع ان نقدم عرضا موجزا لبعض تحليلاته الفلسفية التى ارتكزت على فهمه هذا ، والتى يتجلى فيها كلهـا وجود خط فكرى واحد يتبعه فى تحليل المفاهيم الفلسفية من ناحية ، وفى تحليـل المذاهب من ناحيـة اخرى . **وسوف نختار نماذج من تحليلاته هذه توضح ، بصورة**

اقرب الى الطابع العلمى ،طريقته فى فهم التراث الفلسفى

* * *

لاشك فى أن أشهر المفاهيم التى قام ماركيوز بتحليلها هو مفهوم **الماهيـة** Essence الذى خصص له دراسة كاملة أعيد نشرها حديثا فى كتاب Negations ففى رايه ان مفهوم **الماهيـة** كان يعبر دائما عن الوجود الحق ، الأصيل ، فى مقابل الوجود العارض المتغير . وتتجلى هذه الصفة بوضوح منذ اول استخدام فلسفى عميق لهذا المفهوم ، اى منذ عهـد افلاطون . ذلك لأن افلاطون عندما اكد ان الوجود الحق هو الوجود الكلى الشامل ، وهو الوحدة داخل الكثرة ، لم يكن يقـدم رايا معينا فى المعرفة او فى كيفية حصول العلم فحسب ولم يكن يعبر عن راى انطولوجى فى طبيعة الوجود فحسب ؛ بل كان يعرض فكرة اخلاقية نقـدية فى اساسـها . ان التفرقة بين الماهيـة وبين المظهر أو المثال الجزئى هى فى واقع الأمر تفرقة بين وجود اصيل يستحق ان يكون ، ووجود زائف يتصف بأنه كائن فحسب . وحـين يبنى افلاطون نظريته فى المثل على أساس وجود عالم آخـر " حقيقى " من وراء عالم الحواس الخادعة ، فان فى هذه التفرقة بين العالمين تأكيدا ضمنيا بأن وجود الأشـياء لا يستنفد كله فيما تكون عليه هذه الاشياء فى صورتها المباشرة ، وبأنها لا تبدو على النحو الذى تسمح لهـا

امكاناتها بأن تكون عليه . أى أن الوجود المباشر (**المظهر**) ناقص بالقياس الى الامكانات التى يدركها الذهن بوصفها ماهية للشيء . وعندئذ تكون فكرةالمثال أو **الصورة** eidos عند افلاطون تعبيرا عن معيار تقاس به المسافة التى تفصل بين الوجود المباشر للشيء ، وبين ما يمكن أن يكونه الشيء (٢) ، أى أن هذه الفكرة فى أساسها نقدية تعبر عن موقف سلبى من العالم الذى يعيش فيه الفيلسوف .

وقبل أن نمضى قدما فى متابعة هذا التحليل الطريف الذى يقدمه ماركيوز لمفهوم الماهية عند أكبر فلاسفة اليونان ، نود ان نتأمل تحليله هذا بنظرة ناقدة ، حتى لا يستقر فى ذهن القارىء ان رأى ماركيوز هذا تعبير عن حقيقة موضوعية ، وحتى يوضع هذا الرأى فى موضعه الصحيح ، بوصفه مجرد اجتهاد شخصى قد يكون فيه قدر غير قليل من التعسف .

ذلك لأن احدا لا يستطيع ان ينكر ان كل مذهب يقول بازدواج العالم ، ويضع فى مقابل العالم الذى نعيش فيه عالما آخر يتميز بكل ما يفتقر اليه عالمنا هذا من فضائل — كل مذهب كهذا يقف من عالمنا الواقعى موقفا سلبيا ويعبر عن رفضه له . ولكن الموقف السلبى أو الرفض يختلف معناه ، وتتباين دلالته تباينا تاما ، حسب نوع العالم المرفوض . ففى حالة افلاطون كان العالم الذى رفضه هو عالم الديمقراطية الاثينية التى كان افلاطون يضمر لها كراهية عميقة — كان عالما ديناميا متغيرا يتنافى

مع المثل العليا الأوليجاركية السكونية التى يؤمن بها مفكر ارستقراطى مثل افلاطون ، ولذلك كانت نظرية المثل عنده أبعد ما تكون عن الدعوة الى التغيير والنقد ، بل كانت فى حقيقتها رفضا لعالم متغير ، واملا فى عودة العالم التقليدى السكونى القبلى مرة أخرى . أو هى — بعبارة أخرى — رفض لممكنات ظهرت وتحققت وازدهرت بالفعل فى سبيل العودة بالاشياء الى وضعها الاقدم والاكثر ثباتا ، الذى كانت فيه ممكناتها هذه مطوية مخفية . ومجمل القول ان ماركيوز تجاهل نزعة افلاطون المحافظة تجاهلا تاما ، وأضفى على بحثه عن الماهية « طابعا ديناميا » هو أبعد ما يكون عنه .

وفى وسع المرء أن يذهب فى هذا النقد شوطا أبعد . فيقول — ضد ماركيوز — ان البحث عن عالم حقيقى يمثل الماهية الحقة للأشياء يمكن ان يكون فى أساسه سعيا الى ايقاف كل تغير ، وكبت كل نقد ، وقبول الأمر الواقع على ما هو عليه . ولدينا على ذلك مثال واضح فى التفسير الرجعى لفكرة « العالم الآخر » فى الأديان ، وهو التفسير الذى يؤدى الى الاستسلام لكل المظالم والشرور السائدة فى عالمنا هذا ، بحجة أنها ستعوض فى العالم الآخر ، وان الظالم سيلقى جزاءه الحق فى الآخرة ، ومن ثم فلا داعى للقصاص منه ، أو حتى لمقاومته . فى هذه الحياة . فاذا علمنا أن فكرة العالم الآخر تمثل « عالم الماهية الحقة » بالنسبة الى العالم الحاضر الزائل والزائف

وانه هو الذى تتحقق فيه الممكنات التى لا يكشف عنها الوجود الراهن للأشياء كشفا كاملا ـ لتبين لنا أن فكرة الماهية ، بالمعنى الذى عرضها به ماركيوز ، لا يتعين أن تكون ناقدة رافضة ، بل قد تكون فى بعض الأحيان تعبيرا عن أوضح انواع الاستسلام وقبول الأمر الواقع .

ويشير ماركيوز الى التحول الذى طرا على مفهوم الماهيـة فى العصر الحديث ، وخاصة عند ديكارت ، فينبه الى أن وجود القوى اللاشخصية المجهولة ، قوى السوق والعمل ، قد جعل الفرد ينقل الماهية الى ذاته بحيث يرى انه هو وحده الثابت المضمون وسط عالم خارجى لا يمكن السيطرة على تقلباته ، ومن هنا اصبحت الماهية الوحيدة هى ماهية الذات المفكرة ، وصبح الشعار الفلسفى السائد هو اننى « ادرك نفسى على اننى كائن تنحصر ماهيته الوحيدة فى كونه مفكرا . » ذلك لأن البورجوازية ، التى حملت لواء الفلسفة الحديثة ، قد فسرت العلاقة بين الماهية والمظهر فى فجر عهدها ، على اساس ان استقلال الذات العاقلة هو الذى يشيد ويبرر الحقائق النهائية القصوى التى تتوقف عليها كل حقيقة نظرية وعملية . فالفرد المفكر لديه حرية تضم فى داخلها ماهية الانسان والأشياء (٣) .

والخطوة الرئيسية التالية فى تطور مفهوم الماهية ، تتمثل فى ظاهريات هوسرل . هنا تصبح الماهية ما لا يتغير فى تلك التمثلات التى يمكن أن تطرأ عليها شتى انواع

التحول والتبدل بفعل الخيال . صحيح أن الماهية تظل فى هذه الحالة ، كما كانت دائما على مر تاريخ الفلسفة ، هى الثابت وسط المتغيرات ، ولكن التقابل لا يعود هنا بين ثبات الفكر الداخلى وتغير العالم الخارجى ، بل بين ثبات وتغير ينتميان معا الى مجال الذاتية . فالماهية لا تعود معبرة عن توتر بين الأنا المفكر وبين الوجود الواقعى ولا بين ما هو موجود بحكم الأمر الواقع وما يمكن أو يجب ان يوجد ، بل أن الماهيات التى تصفها الظاهريات تتميز بانها ماثلة على ما هى عليه ، دون اى توتر فى داخلها .

ويرى ماركيوز فى قبول الظاهريات لما يرد الينا على النحو الذى يرد عليه ، وفى اكتفائها بوصفه ، ومناداتها بشعار « العود الى الأشياء » ـ يرى فى ذلك كله تعبيرا عن طابع الاستسلام ، واختفاء لروح النقد والرفض التى كانت تميز الفلسفات الكبرى الماضية . ولنذكر ها هنا ان « الأشياء » التى تدعو الظاهريات الى العودة اليها ليست تلك الأشياء المادية التى تصادفها فى العالم الموضوعى ، وانما هى اشياء منتمية الى مجال الذات الترنسندنتالية ، وهو المجال الذى يتساوى فيه كل شىء من حيث هو واقعة للوعى . ولذلك فان زعم الظاهريات انها تتحرر من كل المسلمات والفروض السابقة (بشأن الوجود الفعلى للأشياء) يعنى ، فى حقيقة الأمر ، انها تضع الأشياء جميعا على قدم المساواة .

ان الظاهريات تصل الى ماهيات الأشياء عن طريق

تجريد واقعيتها الحادثة Facticité **فحسب ، أى تجريد انتمائها الى العالم المكانى الزمانى فحسب . «ولكن استخلاص فيلسوف الظاهريات لتجريداته عن طريق البدء بما هو موجود ، هو الذى يجعل الظاهريات تتخلى عن فكرة وجود أى تعارض أساسى بين الواقع والامكان » (٤) . فعالم الامكان ، عند الظاهريات هو ذاته عالم الواقع وقد اعيد ترديده على مستوى آخر .**
ومن هنا كان الطابع الوصفى الذى تتسم به الظاهريات عيبا يفرضه عليها منهجها ، وليس ميزة كما تصور هوسرل ، اذا ان هذا الوصف الظاهرياتى ، وان كان قد احتفظ بالتمييز بين الماهية والوجود ، قد ازال عن هذا التمييز اهم وظيفة له ، الا وهى الوظيفة التى تؤدى الى الوقوف من الواقع موقفا نقديا .

ومن هنا كان حكم ماركيوز القائل ان «مفهوم الماهية فى مذهب الظاهريات يذهب فى ابتعاده عن اية دلالة نقدية الى حد أنه ينظر الى الأساسى وغير الأساسى ، وموضوع الخيال فضلا عن موضوع الادراك الحسى ، على انها جميعا « وقائع » . ومن هنا فان الخصومة الابستمولوجية التى يبديها هذا المذهب للفلسفة الوضعية لاتكاد تنجح فى اخفاء اتجاهه الخاص الذى كان بالفعل وضعيا » (٥)

* * *

وكما أعاد ماركيوز تفسير مفاهيم فلسفية رئيسية ، فقد كان له رأيه الخاص ، المتميز ، فى فهم المذاهب الفلسفية السابقة . ونستطيع القول انه ما من مذهب فلسفى عرض له ماركيوز الا والقى عليه ضوءا جديدا مستمدا من طريقته الأصيلة فى تفسير التاريخ السابق للفلسفة . ولقد اشرنا من قبل ، بصورة ضمنية ، الى موقف ماركيوز من فلسفة افلاطون وبعض الفلسفات الحديثة ، وبخاصة فلسفة الظاهريات . ولو شاء المرء ان يقدم عرضا لطريقته فى فهم المذاهب الفلسفية لاقتضى ذلك منه جهدا شاقا ، وشغل حيزا كبيرا . اذ أن هناك دائما ما هو جديد ، وما هو شيق ، فى هذا الفهم . ولكنا **سوف نكتفى ها هنا بمثلين ، أحدهما تفسيره لهيجل ، والآخر تفسيره للفلسفة الوضعية .** أما تفسيره لماركس وفرويد فان بقية اجزاء هذا البحث سوف تتضمن عرضا اوسع له ، وذلك من خلال مناقشة رأى ماركيوز فى المشكلات التى حدد هذان المفكران اطارها العام .

لقد استطاع هيجل ـ كما يفسره ماركيوز ـ أن ينقل المذهب المثالى من مرحلة الاستسلام للأمر الواقع والدفاع عنه الى مرحلة النقد المكافح الذى يعتمد اساسا ـ فى مجال الفكر ـ على مفهوم السلب . ذلك لأن الكثيرين يعرفون عن هيجل انه جعل الفكر مسارا ديالكتيكيا، تحتل فيه فكرة السلب مكانه رئيسية ، ويعلمون أن من صميم

فلسفة هيجل القول باستحالة فهم ، او تحقيق اى تطور فيها ، الا اذا اصبح السلب جزءا لا يتجزا من كيانها ومن طبيعتها الباطنة . فكل شيء لا يكون له معنى حقيقي الا من خلال السلب الكامن فيه .. هذا كله معروف ، وهو من بدهيات فلسفة هيجل . ولكن القليلين فقط هم الذين تساءلوا عن دلالة هذا الاهتمام بالسلب عند هيجل وعن اثره فى تحويل مجرى المثالية من فلسفة تتجاهل الواقع وتغمض عينيها عنه ، وتدعو الى تركيز آمال الانسان فى عالم مفارق منقطع الصلة بعالم الحياة النابضة ، الى فلسفة تسهم بدور ايجابى ، لا فى فهم الواقع فحسب ، بل فى محاولة تغييره ، بالفكر على الأقل . **وانها لمفارقة عجيبة أن تكون فكرة السلب هى وسيلة الفلسفة المثالية فى الانتقال الى اتخاذ موقف ايجابى من العالم المحيط بنا ، غير ان العجب يزول اذا ادركنا أن السلب هنا هو النبض المحرك للفكر والواقع معا ، وهو الذى يضفى عليهما القدرة على اتخاذ مواقع جديدة تزيد من ثراء الحياة وامتلائها .**

ذلك لأن المثالية تكتفى عادة بتركيز جهدها على عالم الفكر ، وتصل فى تعمقها لذلك العالم الى ابعاد يعجز اى مذهب آخر عن بلوغها . ولكنها خلال ذلك لا تبدى اهتماما كبيرا بالتناقض الذى يولده جهدها هذا بين الفكر والواقع . انها تتصور الواقع معقولا ، لأن العقل هو الذى يضفى على الواقع طابعه وقالبه ، بل هو الذى يكون

بناء الواقع ذاته . غير ان بعض مجالات الواقع ، على الأقل ، تظل متحدية لتنظيم العقل ، وتلك بعينها هى المجالات التى تتجاهلها المذاهب المثالية التقليدية . اما مثالية هيجل فانها تتخذ نقطة بدايتها من هذه المجالات بعينها . ففى كتابات هيجل عود دائم الى عالم التجربة ، ومحاولة لا تكل من اجل ايجاد دور العقل فى تنظيم هذا العالم . ولكن هيجل كان يؤكد ، فى الوقت ذاته ، ان كل وضع لعالم التجربة يكون فيه ذلك العالم متناقضا مع العقل انما هو وضع مؤقت ، ومن ثم يتعين رفضه وتجاوزه. **وهكذا تكون المثالية الهيجلية ، كما فسرها ماركيوز [6] ، مرتبطة على نحو أساسى بنزعة الرفض والسلب — رفض للواقع القائم فى لا معقوليته ، وسعى دائم الى اقرار حكم العقل فى عالم التجربة .**

ان هيجل لم ينظر الى الوضع القائم ، فى أى مجال ، على انه وضع يمكن أن يستقر ويدوم ، مهما بدا لأول وهلة متمشيا مع العقل . فأى وضع لا بد أن ينظر اليه فى ضوء ما فيه من امكانات لم تتحقق بعد ، والاكتفاء بالحالة الراهنة يعنى خنق هذه الامكانات وهى لم تزل فى مهدها ، وحرمانها من اية فرصة لرؤية النور . ومن هنا كانت مهمة العقل الرئيسية هى ادراك ما هو ممكن من خلال ما هو موجود : اعنى أن يلمح فيما هو متحقق فعلا امكانات اخرى أوسع وارحب يمكنها بدورها أن تتحقق . وتلك هى السمة التى تتميز بها قدرة العقل : فهو وحده

الذى يستطيع ان يدرك الممكنات ، واحتمالات التطور ، فى كل وضع قائم . وهو وحده الذى يمكنه ان يتجاوز حالة الأشياء الراهنة فى الوقت الذى لا يكون فيه أمامنا سواها .

وهكذا يبدو العقل الهيجلى — فى نظر ماركيوز — قوة ثورية فى المحل الأول . أنه سعى لا يتوقف الى الحركة والدينامية ، ونزوع لايكل الى التجاوز والعلو وان لم يكن ذلك علوا منقطع الصلة بما يعلو عليه،وانما هو علو مستمد من قلب ما هو موجود ، وتجاوز منتزع من باطن الوضع القائم . وذلك بعينه هو الشرط الأول للثورة : أعنى وجود القدرة على أدراك وضع جديد ممكن فى داخل الوضع الراهن الموجود . فلم يكن من المستغرب اذن أن يربط ماركيوز مفهوم العقل ، عند هيجل ، بمفهوم الثورة ، ويرى فى مثالية هيجل — على عكس كثير من التفسيرات الشائعة — اداة لا غناء عنها فى يد القوى الثورية التى ظهرت منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا . فعلى يد هيجل أصبح العقل — بصورة صريحة واضحة لأول مرة — اداة فى يد قوى التغيير ، بعد ان ظل منذ العصور القديمة قوة تنزع بطبيعتها الى المحافظة وتنحو نحو الاستقرار وتتجه الى تثبيت كل وضع قائم ، وربما اعادة أوضاع كانت قائمة فى عهود سالفة (كما هى الحال عند افلاطون) . صحيح ان هذا الاتجاه الى استخدام العقل اداة للتغيير قد بدات بوادره فى الظهور منذ اوائل

العصر الحديث ، حين عمدت البورجوازية الصاعدة الى اعلاء شأن العقل من اجل تأكيد مكانة الانسان فى هذا العالم ، واقرار دوره فى تشكيل الطبيعة والتسيد عليها. ولكن هذا الاتجاه بأكمله قد غرق فى خضم المثاليات التقليدية المتعددة التى لم تستطيع ان تدرك الدلالة الحقيقية لسيادة العقل على العالم ، وجعلت من هذه السيادة وسيلة لتجاهل الواقع والاكتفاء ببحث مطالب العقل وشروطه . وكان هيجل هو اول من أقام فلسفة كاملة ، مترامية الاطراف ، على اساس مبدأ دينامية العقل وقدرته على تجديد ذاته ، وتجديد العالم معه ، بلا انقطاع. وقد شيد هيجل هذه الفلسفة على اساس من المنطق اراد به ان يرسى دعائم نظرته الجديدة الى العقل ، فوضع منطقه الجدلى فى مقابل المنطق الشكلى الأرسطى ، او على الأصح جعل من ذلك المنطق الأخير مجرد لحظة من لحظات بناء منطقى أوسع يضمن للفكر حركته من ناحية ، ويزيل، من ناحية اخرى ، ما بين عالم الصورة والشكل وعالم التجربة والواقع من حواجز .

وهكذا قدم ماركيوز تفسيرا جديدا لهيجل . لا يعود فيه هيجل آخر الفلاسفة التقليديين الكبار فحسب ، ولا يعود فيه مذهبه آخر بناء عقلى شامخ شيدته الفلسفة الغربية فقط ، بل يصبح فيه هيجل اول المعاصرين ، ويغدو فيه تفكيره نقطة البداية التى تفرعت عنها مختلف

الاتجاهات العقلية والسياسية والاجتماعية ـ التقدمية منها والرجعية ـ فى عالم اليوم .

* * *

وعلى هذا النحو ذاته أعاد ماركيوز تفسير الفلسفة الوضعية ، فى اتجاهاتها المتعددة ، على نحو يلقى عليها ضوءا جديدا لم يتنبه اليه من قبله احد . والواقع ان نظرة ماركيوز الى الوضعية كانت هى الوجه الآخر ، المقابل لنظرته الى هيجل . فاذا كان هيجل قد استطاع ان يجعل من العقل قوة ثورية بفضل قدرته على السلب والرفض ، فان الوضعية قد جعلت منه قوة محافظة لانها تصورت ان مهمته الأولى هى تحليل ما هو موجود على ما هو عليه ، وقبول الواقع واتخاذ موقف ايجابى منه . **بل ان اسم الوضعية ذاته يعنى ، فى الوقت نفسه ، الايجابية** Positivism **، أى استبعاد كل اتجاه فكرى رافض سالب .** وربما اقترب هذا المعنى الى ذهن قارىء العربية لو ربط بين لفظ « الوضعية » وبين «الوضع» الذى توجد عليه الأشياء فى حالتها الراهنة **ومن هنا لم يكن من المستغرب أن تقف الفلسفة الوضعية ـ بكل أشكالها ـ موقف العداء من فكر هيجل ومن كل نزعة مستمدة أساسا من روح الهيجلية .**

ولقد ركز ماركيوز جهوده ، فى نقده للوضعية ، على

وضعية القرن التاسع عشر فى كتاب «**العقل والثورة**» ، اما وضعية القرن العشرين ، أو الوضعية المعاصرة ، فقد وجه اليها نقده فى الباب الثانى من كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » . وعلى الرغم من المسافة الزمنية الكبيرة التى تفصل بين نوعى الوضعية هذين ، بل تفصل بين كتابى ماركيوز اللذين اشرنا اليهما الآن ، فليس من الصعب ان يهتدى القارىء الى نقاط التقاء كثيرة بينهما تحدد الأساس المشترك للروح الوضعية فى نظر ماركيوز.

لقد كان اعظم واشهر نتاج لوضعية القرن التاسع عشر هو ذلك العلم الجديد الذى راى فيه اوجست كونت خلاصة لكل المعارف البشرية السابقة ، وهو علم الاجتماع. وكان هناك ارتباط وثيق بين مفهوم علم الاجتماع ، كما تصوره كونت ، وبين هدف الفلسفة الوضعية : فالمجتمع الانسانى ينبغى أن يدرس بنفس الأساليب الدقيقة المضبوطة التى تدرس بها العلوم الطبيعية . وهذا هدف يبدو فى ظاهره مغريا لكل من يحرص على تقدم العلوم الانسانية ، اذ انه يخضع المعرفة التى تتخذ من الانسان موضوعا لنفس الشروط المنضبطه التى تخضع لها دراسة الطبيعة ويجعل لفكرة القانون الضرورى الشامل انطباقا على مجال المجتمع البشرى الذى ظل حتى ذلك الحين يعد مستعصيا على كل قانون . ولكن قليلا من التعمق كفيل بان يكشف ، من وراء هذه الغيرة المتحمسة على المضي قدما بدراسة الانسان ، عن سعى خفي الى

الحيلولة دون وقوع اى تغيير ثورى فى نظام المجتمع : اذ ان المطلوب ، فى دراستنا للمجتمع ، أن نحذو حذو العالم الطبيعى : ومن المعروف أن العالم الطبيعى لا يخترع شيئا ولا يغير الظواهر التى يبحثها ، بل يكتفى بتسجيل ما هو موجود منها ، وتحليل الطريقة التى تسلك بها هذه الظواهر بالفعل . وهكذا ينبغى أن يكون الحال فى اية دراسة «علمية » أو « وضعية » للمجتمع البشرى : فعلينا ان نحلل الظواهر الموجودة ، ونصفها بأكبر قدر من الدقة ، على أن يتم ذلك كله فى اطار وجودها كأمر واقع لا سبيل الى الاعتراض عليه . اما محاولات الثورة على هذا الواقع أو تغييره من جذوره ، فتوصف بأنها « غير علمية » ـ وهو وصف لا يعود غريبا ما دام الانموذج الوحيد للعلم ، فى نظر الوضعية ، هو انموذج العلم الطبيعى .

ويقدم ماركيوز شواهد اخرى يدلل بها على صحة تحليله هذا للفلسفة الوضعية ، ويثبت بها أن دفاع هذه الفلسفة عن الوضع الراهن ومحاربتها لكل دعوة الى الثورة عليه ليس مجرد استنتاج نظرى يستخلص من موقفها الفكرى العام ، وانما هو اتجاه ظهر واضحا صريحا فى كتابات الوضعيين انفسهم . فهو يجمع عددا من النصوص والاقتباسات التى تدل دلالة واضحة على أن اوجست كونت كان فى صميمه مدافعا عن النظام القائم ، وكان عدوا لأى اتجاه الى ادخال تغيير ثورى عليه(٧) . ولقد كان

ماركيوز بارعا حقا حين جمع هذه الاقتباسات واستطاع ان يهتدى الى الخيط الجامع بينها ، وهو الخيط الذى وصفه بأنه محافظ فى اساسه . والحق انه ليس هناك ما يدعو الى الاستغراب فى أن تجتمع النزعة العلمية الدقيقة والنزعة المحافظة فى مركب واحد . ذلك لأن كل اتجاه ثورى أصيل كان يقتضى نوعا من الخروج عن معايير الدقة والأحكام،وعن الالتزام الدقيق بالأمر الواقع فالتخيل ، وتكوين صورة عن المستقبل لا تستمد كلها من الحاضر ، هو عنصر لا غناء عنه فى كل محاولة لادخال تغيير جذرى على حياة الناس . وهذا العنصر هو بعينه ما تحاربه الوضعية باسم « العلم » .

وعند هذه النقطة الأخيرة تلتقى وضعية القرن التاسع عشر بوضعية القرن العشرين . ذلك لأن الوضعية المنطقية المعاصرة ، وما يرتبط بها من فلسفات تحليلية لغوية متعددة ، تركز بدورها جهودها على أن تحقق للفكر الوضوح عن طريق الاستخدام الدقيق للالفاظ ، والتحليل التشريحى للقضايا اللغوية ، آملة بذلك ان تفصل بين ما له معنى وما يبدو كأن له معنى وهو فى واقع الأمر ليس كذلك . والهدف النهائى ، كما قلت ، هو الدقة والوضوح ـ وهذا هو بعينه الهدف الذى كانت تسعى اليه وضعية القرن التاسع عشر ، ولكن عن طريق الالتجاء الى منهج العلم الطبيعى ، لا المنهج التحليلى اللغوى . ان الهدف واحد ، وان اختلفت الوسائل . ولا بد ان يترتب على

الاهتمام المفرط بالتحليل اللفظى ، ايجاد حاجز بين الفكر وبين الواقع ، وتقوقع الفكر فى مجاله الخاص موصدا نوافذه فى وجه رياح التغيير التى تعصف بعالم الواقع . ذلك لأن من حق المرء ان يتساءل : وما هدف الوضوح آخر الأمر ؟ هل الوضوح غاية فى ذاته ، كما يعتقد الوضعيون المحدثون ؟ من الجلى أن الوضوح وسيلة لخدمة هدف آخر خارج عن مجال التحليل ، بل خارج عن مجال اللغة بوجه عام . فهل يكون من الصواب ان نوصد هذا الباب أمام الفلسفة ، لكى نقصر مهمتها على ضمان الوضوح اللغوى أو الفكرى فحسب ؟ لقد كانت الفلسفة ، على مر عصورها ، شيئا اجل من ذلك واخطر . كانت على الدوام جهدا يبذله الانسان من اجل فهم نفسه وعالمه ، وتمهيد الطريق لتغيير ما يستحق ان يتغير من الظواهر المحيطة به (٨) . وفى سبيل تحقيق هذا الهدف النبيل لم تكن الفلسفة تتردد حتى فى اقتحام مجالات غامضة تضطر من اجل التعبير عنها الى استخدام تعبيرات لا تنطبق عليها كل شروط الوضوح ، وتبدو كما لو كانت خلوا من المعنى . ولكن هذه بعينها هى المخاطرة التى تقدم عليها الفلسفة وهى تعلم ما يكتنفها من الصعوبات . ولو كانت الفلسفة تستهدف التعبير الدقيق الواضح وحده ، ولأجل ذاته ، لكانت مهمتها هينة ميسورة ، ولكنها كانت ستحقق هذا الهدف على حساب قدرتها على خوض تجارب جديدة ، وعلى

استشفاف عالم المجهول ، وتلمس الطريق الى مستقبل لم تتحدد معالمه بعد .

ان الوضعية التحليلية فلسفة لا تعترف بالعلو أو التجاوز . هى فلسفة تعترف ضمنا بكل ما هو قائم وبكل ما هو واقع ، لسبب بسيط هو انها لا تقترب منه ولا تبذل ادنى جهد من اجل تغييره ، بل وتعد ذلك خروجا عن مهمة الفلسفة التى تقتصر ، فى رايها ، على تحليل عبارات اللغة — واللغة العلمية بوجه خاص — دون أن تتعرض لمضمون الفكر ولمشكلاته الفعلية من قريب أو من بعيد .

فاذا ادركنا أن كتابات الفلاسفة التحليليين هى ذاتها أبعد ما تكون عن الوضوح ، وأن قراءتها تمثل جهدا شاقا للعقل الذى كانت تسعى فى الأصل الى ان تجعل كل شىء واضحا امامه ، تبين لنا ان هذه الفلسفة ترتكب خطأ مزدوجا : اذ تعزل الفكر عن الواقع بعد ان ظل طوال تاريخه مشتبكا وملتحما به ، وتفعل ذلك لحساب وضوح لا تبلغه قط .

ان الفلسفة فى صميمها نقدية . وحتى فى الحالات التى كانت الفلسفة تبدو فيها منطوية على ذاتها ، محتمية داخل أسوار « الفكر الخالص » المنيعة (كما هى الحال فى كثير من تيارات الفكر المثالى) ، كانت الفلسفة

تمارس نوعا خاصا من عملية تحرير الانســــان « فى داخله » ، وعلى المستوى الفكرى وحده ، تعوض بــــه عدم قدرتها على التحكم فى الواقع الخارجى . بل ان التجاء الفلسفة المثالية الى العقل المجرد هو جزء من طبيعة الواقع الذى تظهر فيه هذه الفلسفة ، وهـــو الواقع الذى يضطر فيه العقل الى الانطواء على ذاته دون مساس بما يحدث فى المجتمع . ومن هنا كانت أشد المذاهب المثالية تجريدا معبرة عن الواقع بمعنى ما (٩) . ذلك لأنها تحتمى بمجال العقل الخالص تعبيرا عـــن رفضها لهذا الواقع وسعيها الى كشفه وفضحه عـــلى طريقتها الخاصة . اما الوضعية ، بكافة اشكالها ، فتقبل هذا الواقع على ما هو عليه ، ولا تتخذ منه موقفا نقديا ولو بصورة ضمنية ، وتتركه ــ من حيث المبدأ ــ سليما لا يمس . انها قمة ذلك الاتجاه الايديولوجى المستسلم للوضع القائم ، الذى يرى ماركيوز أنه كان مـــــلازما المنطق الصورى منذ نشأته على يد ارسطو (١٠) ، اذ ان كل اهتمام بالصورة واغفال للمضـــمون يســــــاعد المسيطرين على احكام قبضتهم على زمام الامور بتركه لمحتوى الحياة على ما هو عليه .

* * *

من هذه النماذج لطريقة ماركيوز فى تفسير المفاهيـــم والمذاهب الفلسفية ، يتبين لنا بوضوح انه كان له ، ككل

فيلسوف ذى شأن ، منهجه الخاص فى النظر الى التراث السابق عليه . فهو قد اعاد بناء هذا التراث من منظوره الخاص ، وفسر الافكار والمذاهب وفقا لنظرته الخاصة الى العالم الذى يعيش فيه ، وللدور الذى يود ان يقوم به فى هذا العالم بوصفه مفكرا . وقد تكون هذه الطريقة غير مرغوب فيها بالنسبة الى المؤرخ ، الذى تعـــد الموضوعية فضيلته الرئيسية . أما فى حـــالة الفيلســـوف فان تمثل الماضى من جديد لا يعد نقيضة على الاطلاق ، بل انه ليبدو ــ من فرط شيوعه بين فلاسفة ــ كما لو كان شرطا لكى يصبح المرء فيلسوفا له طريقه الخاص . فمعظم الفلاسفة الكبار مؤرخون سيئون الفلسفة ، اذا حكمنا عليهم بمقياس التعبير الموضوعى عن آراء الغير . ذلك لأن الفيلسوف الذى يتسم بالأصالة لا يستطيع ان ينسى نفسه حتى وهو يسترجع آراء الآخرين : انه لا يقبل ان يكون مرآة تنعكس عليها افكار السابقين ، بل يريـــد ان يتخذ من هـــذه الافكار وسـيلة أو أداة تتيح لـــه ان يعبر عن الطريق الذى اختطه لنفسه على نحـــو لا تنقطع روابطه بتراث الفكر الماضى ، وربما كان يريد ان يجعل من ذلك الماضى كله وسيلة لتبرير فلســـفته واثبات ان التاريخ بأسره يشير اليها ويتجه نحوها .

وليس من شك فى أن عرض ماركيوز للتراث الفلسفى السابق عليه ملىء بالمآخذ ، وان طريقة فهمه لهيجـل

والوضعيين ، وكذلك لماركس وفرويد وهيدجر ، لا ترضى الباحث المتخصص . ولكننا اذا ادركنا ان ماركيوز انما اراد ان يعبر عن نفسه من خلال هؤلاء جميعا ، لغدونا اكثر استعدادا لغفران اية اخطاء فى تفسيره للاخرين ، ولقبول وجهة نظر « نيكولاس » القائلة : « ان هـرطقات ماركيوز هى حقيقة ماركيوز »(١١)

Les hérésis de Marcuse sont La verité de Marcuse

النقد الاجتماعى

لعل أبرز النقاط التى تلاقى فيها فكر ماركيوز مـع الفلسفة الماركسية هى موقف هذه الفلسفة من مشكلة ماهية الانسان ـ التى تمثل عند ماركيوز مشكلة اساسية كفيلة بتحديد الاتجاه العام لكل فلسفة ، وبالكشف عن مدى تقدميتها أو رجعيتها . فالماركسية هى فى رأيـه فلسفه تقدمية لانها لا تثبت الماهية الانسانية عند أيـة لحظة معينة من لحظات تطورها ، بل ان الانسان يمكنه ، فى كل لحظة ان يصبح على خلاف ما هو عليه ، ومن ثم فان الانسان لا يفهم الا فى حركته الدينامية . ولا يمكن ان يستوعب من خلال ما يكون عليه فى اية لحظـة بعينها . وبعبارة اخرى فليس هناك حد فاصل بـين تاريخية الانسان وبين تحقيق ماهيته . فحياة الانسان فى كل عصر معين تستهدف تحقيق شكل جديد ، ومن ثم فهى لا تتحقق كاملة فى أى شكل محدد من الأشكال التى تتخذها عبر التاريخ . او لنقل بلغة فلسفية ان الواقع والممكن متداخلان ، ومن المحال ان يفهم احدهما من دون الاخر .

فى الماركسية اذن نجد القطب المضاد لعالم الماهيات الأزلية الساكنة ، الذى يتم فيه تحديد حقيقة الانسان ــ فضلا عن حقيقة الأشياء مرة واحدة والى الأبد . فهى فلسفة تؤكد لنا أن البناءات التى يمكن أن تفهم من خلالها حقائق المجتمع لا تفهم فى اية لحظة الا فهما جزئيا ، ومن ثم فان تجاوز الواقع الراهن لهذا أمر لابد منه من اجل فهم حقيقته المتطورة . هذه الحقيقة المتطورة هى التى تدفع المجتمعات البشرية فى حركة لا تتوقف ، تستهدف على الدوام ازالة المتناقضات التى تقتضيها كل مرحلة من مراحل الانتاج ، وترمى آخر الامر الى فهم الانسان من خلال ما يستطيع ان ينجزه ، لا من خلال ما انجزه بالفعل .

هذا الفهم للماركسية ــ الذى كان فى أساسه فهما هيجليا ــ كان يعنى أن النظرية الماركسية ذاتها لا يمكن أن تكون تعبيراً عن حقائق أزلية ، وانما هى تصدق أساسا على مرحلة معينة من مراحل التطور ، هى مرحلة النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

فالماركسى المخلص ــ فى نظر ماركيوز ــ لا بد ان يطبق معيار التطور والتاريخية والتجدد الدائم على النظرية الماركسية ذاتها ؛ وفى هذه الحالة يتعين عليه أن يمتنع عن تثبيت هذه النظرية فى « عقيدة » جامدة

يفترض انها تسرى على العصور اللاحقة جميعا ، بل يجب ان يتأمل النظرية ذاتها فى ضوء التداخل الذى تقول به بين الواقع والممكن . وفى هذه الحالة ــ اى حين نطبق على الماركسية معيارها الخاص ــ يصبح من الضرورى ان نعيد تفسيرها فى ضوء الظروف الدائمة التغير ، وان تخضع ماركسية القرن التاسع عشر لنقد مستمد من ظروف القرن العشرين .

لقد كانت الماركسية التقليدية تفترض تناقضا اساسيا هائلا يقوم فى قلب المجتمع الرأسمالى ، ويهىء الظروف الموضوعية للانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية ، هو التناقض بين : (١) طبقة من أصحاب الاعمال تتزايد قوتها ، وتعمل دائما على زيادة الانتاج من أجل تكديس أرباحها ، وتتركز فيها بالتدريج السلطة الاقتصادية التى تندمج مع السلطة السياسية ، وتتحول آخر الأمر الى رأسمالية الدولة ، (٢) وطبقة عمالية تزداد فقراً نتيجة لحرص الرأسمالية على ضمان أرباحها ، ولكنها تزداد فى الوقت ذاته وعيا بوضعها الطبقى ، وبأنها هى القادرة على تحقيق الثورة وعلى تجسيد آمال البشرية فى مستقبل أفضل ، ومن ثم فانها تعمل على تنظيم نفسها بطريقة واعية محكمة تكفل لها تحقيق هدفها فى الثورة العالمية .

على أن المسار الفعلى للأحداث ، منذ بداية القرن العشرين ، قد سار فى اتجاه مختلف عن ذلك كل

الاختلاف . فالبلاد الراسمالية الكبرى لم تزد فيها حدة التناقض بين الطبقتين الرئيسيتين ، ومن ثم فقد اخذت تتباعد عن تحقيق الظروف المؤدية الى قيام الثورة . والبلاد التى قامت فيها تجارب اشتراكية مرتكزة — من حيث المبدا — على النظرية الماركسية ، قد ابتعدت فى سلوكها الفعلى ابتعادا شبه تام عن اصول هذه النظرية ومبادئها ، ولم تحاول تطويرها على النحو الكفيل بمواجهة واقع دائم التغير .

وهكذا فان الواقع قد تجاوز النظرية الماركسية التقليدية ، سواء فى المجتمعات التى انكرتها أو فى تلك التى اعترفت بها . ومن هنا كان من الضرورى — فى راى ماركيوز — القيام بمراجعة لهذه النظرية فى ضوء الظروف الراهنة . ولقد قام هو ذاته بهذه المراجعة ، ولكن حصيلتها النهائية لم تكن فى واقع الامر تعديلا للنظرية ، بل تغييرا شاملا لها ، واستعاضة عنها بنظرية خاصة به ، يعتقد انها اكثر ملاءمة لواقع العالم المعاصر ، وهى نظرية لم يحتفظ فيها من الماركسية الا بالمبدا العام الذى اشرنا اليه من قبل : واعنى به ان ماهية المجتمع الانسانى لا تنفصل عن تاريخه ، وأن الواقع — فى اية مرحلة من مراحل التطور — لا يفهم الا فى ضوء امكاناته الكامنة التى لم تتكشف بعد ، والتى يتعين على كل من يتصدى لدراسة المشكلات الاجتماعية أن يضعها فى اعتباره عند اى تحليل يقوم به للوضع الراهن .

أ — نقد المجتمع الرأسمالى :

كان القهر ، ومازال ، حقيقة أساسية من حقائق المجتمع البشرى . غير أن أشكال هر قد اختلفت باختلاف العصور ، ويمكن القول اعجب انواع القهر واقواها تسلطا هى تلك التى رس فى عصرنا الحالى . ففى العصور الماضية كان يمارس القهر والسيطرة طاغية او حاكم مطلق ، يعترف صراحة بأن تصرفاته لا تقوم على أساس من العقل او المنطق بل على أساس من الانفعالات الوقتية العابرة . اما فى المجتمع الصناعى ، الذى بلغ اقصى درجات تقدمه فى البلاد الراسمالية الكبرى ، ولا سيما الولايات المتحدة ، فان الطغيان يمارس على اساس من المعقولية التامة ، وفى ظل الحساب الدقيق لكل الظروف والاحتمالات ، دون ان تتدخل فيه نزوات حاكم مستبد او أهواء سلطة عنيدة (١٢) .

ومن ناحية اخرى ، فان التسلط على الانسان لم يكن حتى عهد قريب ، بل حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية على وجه التحديد ، يمتد بحيث يهدد حرية الانسان الداخلية ، بل كانت هذه الحرية تعد اساسية لدى الفرد ولا يحاول المجتمع المساس بها . « فلم تكن القوى الانتاجية قد بلغت بعد مرحلة التطور التى اصبح فيها بيع نواتج العمل الاجتماعى يقتضى تنظيما للحاجات

والرغبات ، حتى العقلية منها .. فعندما كان المجتمع البورجوازى على مستوى منخفض من حيث قواه الانتاجية ، لم تكن توافرت لديه بعد الوسائل التى تتيح له التحكم فى الروح والعقل الا اذا شوه هذا التحكم ووصمه عن طريق العنف الارهابى . اما اليوم فان التحكم التام ضرورى ، ووسائله متوافرة : الارضاء الشامل للجماهير ، وابحاث التسويق ، وعلم النفس الصناعى ، ورياضيات العقول الالكترونية ، وما يسمى بعلم العلاقات الانسانية . وبفضل هذه الوسائل كلها يتم تحقيق الانسجام والتناسق بين الفرد والرغبات الضرورية للمجتمع ، أى بين الاستقلال والخضوع ، بطريقة غير ارهابية ، ديمقراطية ، تلقائية آلية » (١٣) .

الجديد ، اذن ، فى نوع القهر الذى يمارس على الانسان فى مجتمعنا انه اولا قهر عقلى منطقى ، يندمج تماما مع المقومات الاساسية للتنظيم الاجتماعى ، وليس عقبة فى وجه هذا التنظيم او حالة انحراف انفعالى عابرة وانه ثانيا قهر يمارس على الانسان كله،على حياته الباطنة وعلى تفكيره وعقله وعواطفه بقدر ما يمارس على مظاهر حياته الخارجية وظروف عمله وانتاجه وعلاقاته الاجتماعية . وتلك ، فى الواقع ، هى قصة القضاء على انسانية الانسان فى المجتمع الصناعى الحديث . فلنتابع من خلال كتابات ماركيوز ، وخاصة كتاب « **الانسان ذو البعد الواحد** » ، بعض تفاصيل هذه القصة .

ان المجتمع الصناعى الحديث ، الذى يقتضى تنظيما اداريا بالغ الدقة والاحكام ، يسيطر على الانسان بنفس أساليب الادارة المحكمة التى يسيطر بها على عملية الانتاج وتترتب على هذه السيطرة انواع من الاغتراب العقلى والثقافى ، تشكل دعامة اساسية للسيطرة الاقتصادية فى نفس الوقت الذى تعد فيه نتيجة لها .

فالانسان الحديث يستعبد باسم العقل ــ نفس العقل الذى يقوم بتنظيم الانتاج وتوزيعه فى العالم الرأسمالى ولما كان هذا الاستعباد قائما على العقل ، ومرتبطا بالازدهار الاقتصادى الذى تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة ، فقد غدا ــ لأول مرة فى تاريخ البشرية ــ استعبادا مقبولا ، بل استعبادا يحرص عليه ، ويدافع عنه ، ضحاياه أنفسهم . ذلك لأن هؤلاء الضحايا هم الذين يستهلكون منتجات المجتمع الصناعى ، ومن ثم فانهم هم الذين يحافظون عليه ، ويعملون على ضمان استمراره .

والواقع ان الادارة ، التى تتحكم فى العمليات الاقتصادية ، اصبحت فى عصرنا الحاضر اكمل وسائل السيطرة على البشر والتحكم فيهم ، بحيث غدت افضل المجتمعات ادارة هى اكثرها عبودية . ولقد اصبح من الضرورى فى عصرنا هذا أن ترتبط عملية الترشيد المتزايد للانتاج باستعباد متزايد للانسان ، ويزداد هذا الاستعباد فظاعة حين لا يتخذ صورة السيطرة الصريحة ، بل يظهر فى صورة ادارة منظمة فحسب ;

ذلك لانه يطالب لنفسه عندئذ ، باسم السعى الى مزيد من التنظيم ، وباسم العقل والترشيد ، بسلطة اعظم ، وبمجال اوسع للقهر والتسلط .

وهكذا يرتبط القهر المتزايد بالارتفاع الكبير فى مستوى المعيشة — فى المجتمع الصناعى المتقدم — بعد ان كان من قبل يرتبط بالفقر والعجز عن تلبية الحاجات الضرورية . كما يرتبط ذلك القهر بسيادة العقلانية ، بل وبالسعى الى الحرية ، وكأننا هنا ازاء مظهر من مظاهر « دعاء العقل » وخداعه ، على نحو ما تحدث عنه هيجل فالعقل يخدع ذاته ، ويقع فى شراك نصبها لنفسه حين يجعل من التنظيم العقلانى وسيلة لممارسة الاضطهاد على ضحايا يقبلون اغترابهم عن طيب خاطر ، ويعملون باخلاص على دعم الظروف التى تزيد من اضطهادهم ، وحين ينظم حكم الحرية على نحو يقضى فيه تماما على اى احتمال لظهور الحرية (١٤) .

ولنضرب مثلا لهذا الخداع الذاتى الذى يمارسه العقل فى المجتمع الصناعى المتقدم : فالتهديد بالفناء الذرى ، فى عصرنا الحالى يستخدم فى المحافظة على نفس القوى التى تسبب هذا التهديد ، بحيث تنصرف الجهود كلها الى درء الخطر والاقلال من التهديد ، لا الى ازالة الاسباب المؤدية اليه ، وتقوم الدول سلميا بانتاج وسائل

الدمار ، ويثرى المجتمع ويزداد قوة وضخامة بفضل محافظته على الخطر ، والحياة على حافة الهاوية . ولا جدال فى ان هناك لا معقولية واضحة فى هذا السلم الذى يحافظ عليه بالتهديد المستمر بالحرب .

على ان ابرز صفات هذا المجتمع الصناعى المتقدم هى قدرته الفائقة على امتصاص قوى السخط والتمرد فى داخله ، وتحويلها الى قوى تعمل على ابقاء الوضع القائم وتجد لنفسها مصلحة فى استمرار هذا الوضع . هذا هو الجديد فى عصرنا الحاضر بالقياس الى العصر الصناعى الأول فى القرن التاسع عشر . فالطبقتان المتضادتان ، البورجوازية والبروليتاريا ، اصبحت لهما معا مصلحة فى الابقاء على الأوضاع الراهنة . بحيث لم تعد الطبقة العاملة ، فى المجتمع الرأسمالى ، أداة او واسطة للتغيير الاجتماعى . وتتحقق السيطرة فى المجتمع « ذى البعد الواحد» عن طريق استبعاد كل امكانية لاحداث تغير كيفى فى الأوضاع ، وذلك بادماج المعترضين (اى الطبقة العاملة) فى النظام ، واستيعاب المجتمع لكل من يستطيع — نظريا — أن يضع النظام السائد موضع الشك والتساؤل . ففى المجتمع الراسمالى المتقدم يتحول المعارضون الى مستهلكين لنفس نواتج هذا المجتمع ، وبذلك تكون لهم مصلحة مباشرة فى استمرار النظام ، لانه يلبى حاجاتهم الاساسية ، ويخلق فيهم حاجات مصطنعة يقتضيها دوام النظام . وبذلك تكتمل حلقات

السيطرة ، حين يصل التنظيم الاجتماعى الى تلك المرحلة التى يستوعب فيها داخله كل امكانات الاحتجاج والمعارضة والتمرد .

والواقع أن الوفرة التى تحققها التكنولوجيا الحديثة تجعل التشكك فى الوضع الراهن أو التمرد عليه أمراً لا معنى له . وبفضل هذه التكنولوجيا المتقدمة يتجه النظام الرأسمالى الحديث الى أن يكون « شموليا » ـ لا بمعنى أنه قائم على الارهاب ، اذ أن هناك نوعا من الشمولية غير القائمة على الارهاب ، يتمثل فى التحكم فى حاجات الناس وصبغها بصبغة نمطية بهدف خدمة المصالح القائمة . هذه الشمولية لا تتحقق على يد حزب سياسى معين ، كالحزب النازى قبل الحرب العالمية الثانية مثلا) ، بل تحققها طريقة معينة فى الانتاج والتوزيع ، يمكن أن تسود فى ظل نظام (تعددى) (كالنظام الامريكى) يسمح نظريا بحرية الصحافة وتعدد الاحزاب ، الخ .. ونتيجة لهذه الشمولية يستغرق النظام الانتاجى الفرد بأكمله . فالفرد يندمج فى مجتمعه اندماجا كاملا ، لا يسمح له بأن يحتفظ لنفسه ببعد داخلى او باطنى خاص به ، بل يصبح « ذا بعد واحد » ، هو البعد الذى يريده النظام الاجتماعى القائم ، والذى يتوحد به توحداً تاما . ومن الجدير بالذكر أن عملية التوحد التام بين الفرد والمجتمع ، تناظر ما نجده فى المجتمعات البدائية ، حيث لا يكون للفرد أى بعد سوى البعد الاجتماعى . وهكذا يدور

التاريخ دورة كاملة : من التوحد الى التمايز ثم التوحد مرة اخرى ، ولكن على مستوى اعلى . ولا جدال فى ان فقدان البعد الذهنى الباطن يعنى ضياع القدرة على معارضة النظام القائم ، واستخدام ملكة الرفض والنقد ، التى هى الملكة الاصلية للعقل البشرى . وبذلك يبتلع الانسان بأكمله فى عملية الانتاج التى تستهدف أولا واخيرا دعم المصالح القائمة وزيادة فعاليتها .

« ان المنتجات ذاتها ، ووسائط الاعلام الجبارة ؛ والسلع المخصصة للمسكن والملبس والمأكل وأدوات الترفيه البارعة ، تحمل معها اتجاهات وعادات مفروضة مقدما ، وتؤدى الى استجابات ذهنية وانفعالية تربط المستهلك بالمنتج وبالمجتمع ككل . فالمنتجات تسيطر وتبث عقيدة معينة . وتبعث وعيا زائفا لا يدرك احد زيفه . وبانتشار نفع هذه المنتجات بين طبقات اجتماعية اوسع . تصبح عقيدتها اسلوبا فى الحياة ، لا مجرد دعاية ويحارب اسلوب الحياة هذا كل دعوة الى التغيير الاجتماعى . ونتيجة لانعدام افكار التغيير . يصبح الفكر والسلوك ذا بعد واحد ، ترفض فيه الأفكار والأمانى التى تتجاوز نطاق ما هو موجود » .

فى مجتمع كهذا يطرأ تغيير أساسى على طبيعة كل من الطبقتين الرئيسيتين فى المجتمع : الطبقة الرأسمالية ، والطبقة العمالية ، ولا تعود اى منهما تحمل ملامح التحليل

التقليدى للطبقات الاجتماعية كما شاع فى القرن التاسع عشر ، على يد ماركس بوجه خاص .

فالطبقة الراسمالية ، تقليديا ، طبقة ليبرالية بطبيعتها تزدهر فى ظلها الحريات البورجوازية المعروفة : حرية الراى ، والكلام ، والتجمع ، وتكوين الاحزاب والمعارضة الخ .. وتلك هى المزايا التى جعلت المرحلة الراسمالية تمثل تقدما كبيرا بالقياس الى المرحلة الاقطاعية السابقة عليها . غير ان هذه المزايا ، فى المجتمع الراسمالى المتقدم تلغى نفسها بنفسها ، بل تتحول الى عيوب . فالتعددية ، التى تتمثل فى وجود كثرة من الآراء والاتجاهات والاحزاب ، تتحول بالتدريج الى واحدية ، ولا يبقى منها فى النهاية الا مظهرها الخارجى ، فيكون هناك مثلا حزبان – او اكثر – ولكن المواقف فى نهاية الأمر واحدة ، والعناصر المشتركة غالبة على عناصر الاختلاف ، لأن الكل مهما اختلفوا فى التفاصيل الشكلية – متفقون على محاربة اى تغيير كيفى حقيقى يراد ادخاله على المجتمع .

فماذا يكون اذن موقف مجتمع كهذا من مبدأ « التسامح » ، الذى هو مبدأ اساسى فى الرأسمالية التقليدية ؟ ان هذا المجتمع يظل يقبل المبدأ ذاته ، ولكنه يحوله ببراعة شديدة الى سلاح للمحافظة على كيانه والقضاء على كل معارضة حقيقية . وقد تتبع ماركيوز عملية التحويل والتزييف هذه ببراعة فى المقال الذى

الفه فى كتاب مشترك يحمل عنوان « **نقد التسامح الخالص** » ، فاكد ان التسامح المطلق الذى يسمح فيه لكل راى بالتعبير عن نفسه ، بحيث يتساوى الحق والباطل ، والصحيح والمزيف والبناء والهدام ، والتقدمى والرجعى ، هو سلاح يخدم الراسمالية ولا يلحق بها أى ضرر . ففى ظل هذه المساواة المطلقة تضيع قضية التقدم الانسانى وتزيف ، ويتميع الموقف العام للمجتمع ازاء ضروب الاختيار العديدة التى يتعين عليه أن يتخذ قرارا بينها .

وعندما يكون الراى العام مسمما بفعل وسائل الاعلام التى يملكها او يسيطر عليها النظام القائم ، ويكون لدى الجمهور راى جاهز سلفا فى المسائل الكبرى – راى يتفق مع ما تريده « المؤسسة Establishment فعندئذ تضيع قيمة الحرية المطلقة التى تتمتع بها الصحافة مثلا ، ولا يكون هناك جدوى من عرض الراى والراى المضاد ، لأن اذهان الجماهير مهياة سلفا لقبول ما يتفق مع موقف النظام القائم ، بحيث لا تكون هناك منافسة حقيقية بين الرأيين . وهكذا يختفى وراء هذا التسامح المطلق عدم تسامح اضطهادى ، ويظهر شكل جديد ، فريد ، من اشكال القضاء على الحرية : هو ذلك الذى تنعدم فيه الحرية نتيجة لعملية منح الحرية ذاتها ويزيد فيه القمع كلما ازداد التسامح .

اما **الطبقة العمالية** فان التغيير الذى يطرأ عليها ، فى المجتمع الرأسمالى المتقدم ، اخطر بكثير . فالمفروض ،

حسب النظرية الماركسية التقليدية، ان هذه الطبقة تزداد فقرا على الدوام كلما ازداد الانتاج الراسمالى واشتدت المنافسة بين المنتجين ، اذ ان القيمة الفائضة تنقص ، ولا بد ان يأتى هذا النقص على حساب العمال ، لا على حساب اصحاب الأعمال . وهكذا يشتد التناقض بين الراسماليين الذين يزدادون قوة وسيطرة وثراء ، والعمال الذين يزدادون فقرا وسخطا على اوضاعهم . ويؤدى هذا التناقض الى ظهور وعى طبقى لدى العمال ، يدفعهم الى تنظيم انفسهم سياسيا ، حتى يصل هذا الوعى ، فى حالة وجود تنظيم سياسى محكم ، الى مستوى العلو على الذات ، اعنى أن الطبقة العمالية لا تكتفى بالعمل من اجل اصلاح اوضاعها الطبقية الخاصة ، بل تنظر الى نفسها على انها ضمير الانسانية كلها ، وعلى انها الطبقة القادرة على تخليص البشرية من مظاهر الظلم والشقاء .

هذا هو الوضع الذى تفترضه الماركسية فى صورتها التقليدية . ولكن التطور الفعلى الذى حدث فى المجتمع الراسمالى ، منذ مطلع القرن العشرين بوجه خاص ، ادى الى ادخال تغيير جذرى على الطبقة العاملة وموقفها من النظام الراسمالى القائم . وكان من اهم اسباب هذا التغيير عاملان رئيسيان طرءآ على النظام الرأسمالى خلال هذه الفترة : اولهما قدرة هذا النظام على تحقيق نوع من الاستقرار يجنبه الازمات والتقلبات المفاجئة . وكان ذلك واضحا منذ اللحظة التى دخلت فيها الراسمالية المرحلة

الاحتكارية ، حين حل التنافس المنظم محل التنافس العشوائى الحر ، وأصبحت السيطرة لكارتلات وترستات تحمع بين عدد كبير من المنتجين الذين كانوا من قبل متنافسين ، وحدث اندماج بين الخبرة المالية والخبرة الصناعية ، وبين رجال السياسة ورجال الأعمال ، اى بالاختصار ، حين انتقلت الراسمالية من مرحلة المشروع الفردى المغامر الى مرحلة النظام المستقر الذى يسيطر – عن طريق الاقتصاد – على كافة مرافق المجتمع . واما العامل الثانى فهو تأثير التكنولوجيا الحديثة ، التى ادخلت على العمليات الانتاجية تحسينات ، فى الكم والكيف ، لم يكن من الممكن التنبؤ بها ، وانسحب تأثير هذه التحسينات على العمل اليومى الذى يمارسه العمال مما ادى الى الاقلال باستمرار من مجهودهم الجسمى ، والى ازالة الفوارق بالتدريج بين العمل اليدوى وبين العمل المكتبى ، أو بين أصحاب « الياقات الزرقاء » واصحاب « الياقات البيضاء » . ففى المصنع الذى تدار آلاته بطريقة التسيير الذاتى (الاتمتة) automation لا يعود العامل هو ذلك الانسان المجهد الكادح الذى تحدث عنه ماركس ، ولا يعود الالم الجسمى والشقاء جزءا لا يتجزأ من حياته ، ومن ثم كان من الضرورى ان تقل ، ثم تختفى ، أسباب تمرده .

فاذا اضفنا الى ذلك قدرة التكنولوجيا الحديثة على الانتاج الوفير ، الذى يعود جزء منه الى العمال فى صورة

مستوى معيشة مرتفع يساعد بدوره على دعم النظام الراسمالى ، لأن مظهر ارتفاع مستوى المعيشة هو أن يشترى العمال منتجات المجتمع الراسمالى ويكونوا اداة من أدوات تصريفها ــ امكننا عندئذ ان نفهم كيف أن العمال أصبحوا ، فى المجتمع الصناعى المتقدم ، وسيلة لدعم النظام القائم واصبحت عملية الانتاج ، التى ترفع مستوى معيشتهم ، هى نفسها العملية التى تعمل على زيادة اندماجهم فى هذا النظام ، وبالتالى على زيادة خضوعهم له . وبالاختصار ، فقد أصبحت للعمال فى مثل هذا المجتمع مصلحة فى بقاء النظام وازدهاره ، ومن ثم فقد تم ــ بطريقة سلمية بحتة ــ تقليم اظافرهم الثورية ، والقضاء على روح التمرد والثورة فيهم .

هذا على المستوى الواعى ، أما على المستوى غير الواعى ، فان هذه التكنولوجيا الحديثة ذاتها تسهم فى انتاج نوع خاص من الثقافة يعمل بدوره على توطيد اركان النظام القائم ، اذ ينشر بين الطبقة العاملة قيم الرضوخ والاستسلام ، ويقدم اليهم فى اوقات فراغهم ترويحا سطحيا تتغلغل فيه المعانى التخديرية التى يريد النظام أن يبثها فى النفوس ، مما يترتب عليه اضعاف موقف الرفض او السلب لدى العامل ، بحيث يختفى نهائيا عن الطبقة العاملة مظهرها القديم الذى كانت تعد فيه « النقيض الحى » للمجتمع القائم .

* * *

ب ــ نقد المجتمع السوفيتى :

يكشف تحليل ماركيوز للمجتمع الرأسمالى ، بوضوح ،عن اعتقاده باستحالة حدوث تغيير ثورى فى هذا المجتمع على يد القوى الراهنة التى تسيطر على هذا المجتمع . وهكذا كتب على الانسان العامل فى هذا المجتمع ان يظل عبداً راضيا ، مرتاحا ، يعمل ــ بوعى او بلا وعى ــ على احكام سيطرة القائمين باستعباده .

ولقد كانت التجربة السوفيتية ، فى العقد الثانى من هذا القرن ، مبعث الامل لدى الكثيرين فى ان يظهر نظام آخر تختفى فيه نهائيا مظاهر الاستغلال ، وتزول فيه اساليب السيطرة المادية والمعنوية على الانسان ، وتتحقق فيه ــ لأول مرة ــ حرية حقيقية البشر . ولكن ماركيوز يعتقد أن هذه التجربة لم تحقق شيئا من هذه الأهداف وأنها ، على العكس مما تدعى ، قد تنكرت للمبادىء الأصلية التى قامت من اجل وضعها موضع التنفيذ .

ومن الجدير بالملاحظة ان ماركيوز ، فى نقده للتجربة السوفيتية ، يحرص على ان يؤكد انه لا ينقد التجربة الاشتراكية فى ذاتها ، لأنه يعتقد انه اشتراكى على طريقته الخاصة . بل انه لا يوجه هجومه الى الماركسية ، وانما

يهاجم شكلا معينا من اشكالها ، هو الماركسية السوفيتية على التخصيص (باعتبارها اقدم التجارب الاشتراكية واشدها رسوخا ، وبوصفها القوة الكبرى المقابلة للراسمالية المتقدمة كما تتمثل فى الولايات المتحدة) . ذلك لأن لدى ماركيوز تفسيره الخاص للماركسية ، الذى يؤمن بأن التطبيق السوفيتى قد ادى الى تشويهه . ومن هنا كنا نجد فى كتاباته ، ولا سيما كتاب « الماركسية السوفيتية » ، ميلا الى المقارنة الدائمة بين التجربة الامريكية والتجربة السوفيتية ، واصرارا على تاكيد وجود اوجه شبه قوية بين النظامين ، على الرغم مما بينهما من تضاد ظاهرى ، ومحاولة ملحة لاثبات أن « الجنة السوفيتية » ليست على الاطلاق افضل من « الجحيم الامريكى الراسمالى » ، بل انها تتضمن كل عناصر القمع والاستبداد والتحكم فى الانسان ، التى ينطوى عليها المجتمع الراسمالى (مضافا اليها – بالطبع – ان الاستبداد فى حالة هذا المجتمع الاخير يمارس فى اطار ظاهرى مخفف من الحريات الليبرالية ، ومن خلال اغراق الطبقة الثورية المحتملة فى النعم الاستهلاكية التى يفتقر اليها ، فى معظم الاحيان ، من يعيشون فى ظل النظام السوفيتى) .

ان النظام السوفيتى كان يستهدف من الثورة اعادة تشكيل المجتمع وفقا لمقتضيات العقل ، وازالة التناقض بين الطابع الاجتماعى لعملية الانتاج (وهو طابع لا بد منه

لأن عملية الانتاج تفترض بطبيعتها اشتراك صاحب العمل بآلاته والعامل بقوته والمجتمع بأسره فى انتفاعه من الناتج) والطابع الفردى لملكية الثروة – وتلك هى الأهداف الفعلية للنظرية الماركسية فى صورتها الأصلية . ولكن الذى حدث بالفعل هو ان النظام السوفيتى اخذ يتباعد بالتدريج عن التعاليم الماركسية ، حتى أصبح نظاما قائما بذاته ، ينبغى أن يحكم عليه بمعزل عن النظرية الأصلية التى ظهر فى ظلها . ومع ذلك فقد ظل يستخدم الصيغ الماركسية التقليدية كشعارات سحرية يخلب بها الباب المواطنين ، ويخدر بها عقولهم حتى تنتشر بينهم روح المسايرة والرضوخ ، وهى نفس الروح المميزة لانسان المجتمع الراسمالى المتقدم .

ولقد وقع النظام السوفيتى فى فخ السعى الى التفوق الانتاجى ، فكانت النتيجة ان تكررت فيه نفس الاخطاء التى تولدت عن هذا السعى فى المجتمع الراسمالى . فالهدف الذى يتجه اليه المجتمع السوفيتى ، بكل قواه ، هو تجاوز معدلاته الانتاجية باستمرار حتى يلحق بالغرب ثم يتفوق عليه . وحين تصبح الزيادة الانتاجية غاية قصوى ، يتحول الانسان ذاته الى مجرد اداة لتحقيق الهدف الاسمى ، وتخضع جميع الاعتبارات الانسانية لتنفيذ التخطيط الشامل . ومن الضرورى ان يؤدى استهداف الزيادة الانتاجية الى وضع نظام ادارى يتسلط على كافة جوانب الحياة . فهنا تصبح السيطرة لكبار

رجال الادارة ، اى البيروقراطيين ، ولكبار الفنيين المختصين فى العمليات الانتاجية ، اى « التكنوقراطيين » ويضيع الانسان نفسه ويغترب بين هؤلاء واولئك .

فالفرد العامل ، الذى ينتج مباشرة ، تقوم بينه وبين السلطة حوائل وحواجز ، تتمثل فى مجموعات كبيرة من المديرين والفنيين الذين يملكون زمام السيطرة على كل الأمور ، بحيث يتحول هذا العامل الى وسيلة فى يد قوى اعلى منه ــ كما هى الحال فى النظام الراسمالى ــ لا الى غاية فى ذاته ، كما كان المأمول فى الماركسية الأصلية .

ان العامل فى ظل الراسمالية يغترب حين يعجز عن الاهتداء الى ذاته ، والى الهدف من عمله ، فى ظل قوى لا شخصية مجهولة ، هى قوة رأس المال ، وتقلبات « السوق » ، والمضاربات ، وكلها قوى تؤدى الى تحويل حصيلة عمله فى طرق ومسالك لا يعرف عنها شيئا ، والى التصرف فيها على نحو لا دخل لارادته فيه . ومثل هذا يحدث فى النظام السوفيتى ، وان اختلف نوع القوى التى تسبب هذا **الاغتراب** . فأساس **الاغتراب** فى هذه الحالة هو « الخطة » التى تشكل بدورها عاملا لا شخصيا مجهولا ينبغى ان يخضع له كل فرد فى المجتمع وان لم يكن يستطيع ان يحدد نوع الالتزامات التى ستفرضها عليه ، او ان يتنبأ بما ستلقيه عليه من مسئوليات . ان الخطة نوع من التنظيم الأعلى الذى يفرض على كل فرد ، ويمارس على الجميع نوعا من الأرهاب

غير المنظور . وهى أقوى الوسائل التى يستخدمها البيروقراطيون الاقتصاديون والسياسيون فى السيطرة على المجتمع ، والحيلولة دون اشتراك الأفراد مباشرة فى تنظيم انتاجهم بصورة تكفل لهم الشعور عن وعى بثمرة جهدهم .

وهكذا يسهم التخطيط الشامل فى زيادة سلطان الترشيد التكنولوجى ، ويشكل بدوره سلاحا من أسلحة الارهاب والقضاء على تلقائية الفرد ، ويتقارب النظام السوفيتى مع الرأسمالية المتقدمة فى خلق انسان ذى بعد واحد ، هو البعد الذى تحتاج اليه الخطة ، والذى يسهم فى تحقيق المعدلات الانتاجية المطلوبة ، دون اعتبار لأى عامل آخر .

بل **ان الصراع بين النظامين السائدين فى البلدين الكبيرين : الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة ، هو ذاته عامل يؤدى الى تثبيت الأوضاع غير الانسانية فى كلا النظامين .** فالمفروض ان هذا الصراع جزء من الديالكتيك التاريخى الذى يؤدى ، فى نهاية الأمر ، الى ازالة التناقض بين النظامين لصالح تقدم الانسانية ، بحيث لا يحتفظ من النظامين الا بما يسهم فى خلق اوضاع افضل . ولكن الذى يحدث بالفعل عكس ذلك :

فالاتحاد السوفيتى يعجز عن المواءمة بين الأساس

الأيديولوجى النظرى لسياسته ، وبين الواقع الفعلى الذى يظهر بمزيد من الوضـوح يوما بعـد يوم . فهـو ، على المستوى النظرى ، لا يزال ينظر الى البروليتاريا على انها طبقة واحدة ينبغى أن تتحد كلها ، بغض النظر عن اية اختـلافات فى المسـتوى الاقتصـادى للقضـاء على استغلال النظام الرأسـمالى . وفى مقـابل هذه النظرة « الدولية » الى الطبقة العمالية ، يشهد الواقع بحدوث تحول اساسى فى البروليتاريا ، جعل جزءا كبيرا منها يتحول الى فئة غير ثورية مندمجة فى النظام الرأسـمالى المستغل على نحو يوحى بوجود اتحاد فى المصالح بين العمال وبين بقاء النظام القائم . وهكذا طرأ على فـكرة « التناقض » بين العمال والرأسماليين تغـير اساسى ، لم تعترف به الايديولوجية السوفيتية نظريا . ومما يزيد الأمر تعقيدا ان الممارسة السياسية للاتحاد السوفيتى ، بوصفه دولة (لا بوصفه نظاما يطبق أيديولوجية معينة) تضطره الى الاعتراف ـ ولو بصفة جزئية ـ بهذا الواقع القائم ، وبأن الصراع الدولى ليس صراعا بين طبقتين متناقضتين يتخطى حواجز السياسة القومية ، وانما هو الى حد معين على الاقل ، صراع بين « دول » لها مصالح متكاملة محددة .

أما فى الجانب الآخر فان الولايات المتحدة تستغـل الصراع بينها وبين الاتحاد السوفيتى أحسن استغلال ، بحيث أصبحت تجنى نفعا من وجود هذه القوة المنافسة

لها (بعـكس ما كان متـوقعا) . فكلمـا أحرز الاتحـاد السوفيتى تقدما فى مجال ما ، استغلت الرأسمالية هذا التقدم فى شحذ قواها من اجل احراز تقدم مناظر ، او من اجل الاحتفاظ بتفوقها . كذلك فان حدة المنافسة افادت فى استمرار اقتصاديات الحرب فترة اطول مما ينبغى بعد انتهاء الحرب ، ومن المعروف ان الرأسمالية هى المستفيدة دائمـا من توجيـه الاقتصـاد فى خدمة الاغراض الحربية . **ويمكن القول بوجه عام ان وجـود « العدو » هو جزء من الأسلوب الدفاعى الذى يحمى به النظام الرأسمالى نفسه ، ويحافظ به على وجوده . وكما أفلحت الرأسمالية فى تحويل التناقض بينها وبين الطبقة العاملة فى الداخل لصالحها ، كذلك افلحت فى تحويل التناقض بين المعسكرين الدوليين فى اتجاه تعبئة قواها الخاصة واسكات صوت المعارضة فى داخلها وتحقيـق الازدهار فى اقتصادها . وهكذا يـكون مـن الضرورى لها أن تحتفظ بصورة « العدو » حية أمام الشعب حتى تحافظ على استغلالها له ، أى أنها تحول التناقض الى سلاح يخدمها ويساعد على بقائها بدلا من أن يسهم فى هدمها (١٥) .**

* * *

مقومات الحضارة الجديدة

يحتل النقد السلبى الجانب الأكبر من تفكير ماركيوز ويشغل العدد الأكبر من صفحات كتبه . وليس هذا بالأمر المستغرب ، اذ أنه لا يقتصر على نقد نظام بعينـــه ، بل انه ينقد كل النماذج الموجودة ، سواء منها الراسمالية او الاشتراكية كمـا هى قائمـة بالفعـل . وهو يرى أن **« احادية البعد » هى مرض العصر ،** أو هى المظهر الرئيسى لضحالة الانسان وغفلته، وللانحراف والتشويه الذى طرا على حياته . فالانسان **« ذو بعـد واحد »** فى المجتـمع الراسمالى المتقدم ، وفى التطبيقات الاشتراكية الكبرى فى العالم المعاصر . ان البعد الواحد ، باختصار ، هو سمة الحضارة الحديثة فى اشد صورها تقدما واكتمالا .

على ان ماركيـوز لا يقف عند حـد تشخيص امراض الحضارة الحديثة ، وانما يعرض تصوره الايجابى لحضارة اخرى تحقق للانسان ابعاده المتعـددة ، وتكتمل فيـها مقومات الحياة الحقة . وبطبيعة الحال فلا بد لبلوغ هدف كهذا من مراجعة شاملة للطريق الذى ظل الانسان يسلكه حتى اليوم ، وللاهداف التى ظل يبذل الجهد ويتحمل

العناء من اجل تحقيقها . ذلك لان الانسان الحديث كان يسلم بأمور معينة يظنها بدهية مع انها قابلة للمناقشة، بل انها ربما كانت أصل البلاء الذى يعيش فيه . ومعنى ذلك أن الحضارة الحديثة بأسرها تظن ان المبادىء التى تقوم عليها مطلقة ، مع انها فى واقع الأمر مبادىء نسبية يمكن الخروج عليها ، وربما كان خلاص الانسان الحديث يكمن فى مدى قدرته على تجاوزها .

ان الأسس التى ترتكز عليها الحضارة الحديثة هى زيادة الانتاجية والتقدم التكنولوجى .وهذه أسس تفرض مقدما دون مناقشة . وهى تتخطى الانقسامات الايديولوجية ، اذ انها هى الغاية القصوى فى كل من النظامين الراسمالى والاشتراكى كما يعيشان بيننا اليوم ويعتقد ماركيوز ان التشخيص الحقيقى لمرض العصر الحديث هو ان الانسان يعيش فيه متلهفا على الانتاجية الزائدة ، لاهثا وراء الكشوف والاختراعات التكنولوجية المتجددة ابدا ، وبذلك يضع الوسائل موضع الغايات. ذلك لأن على الانسان ان يدرك ان الانتاج والتكنولوجيا مجرد وسائل . وعليه ان يتساءل : لاى غرض ينبغى أن ازيد من انتاجى ؟ وما هى الغاية التى سأستخدم من اجلها التجديدات التكنولوجية ؟ ومع ذلك فان هذه الاسئلة ، على بساطتها ، لاتطرح فى العصر الحديث ، بل ينقاد الانسان لرغبته العمياء فى التفوق فى سباق الانتاج والاختراع وكأنه مسوق بقوة قدرية غامضة قد تؤدى به فى النهاية الى حتفه .

على ان من الضرورى ان ننبه ، بادىء ذى بدء ، الى ان ماركيوز لا يستهدف دعوة الانسان الحديث الى التنازل عن تقدمه الاقتصادى والتكنولوجى . فهو لا ينتمى الى ذلك النمط من المفكرين الذين ينادون بالعودة الى عصور ما قبل الصناعة وما قبل التكنولوجيا ، ويتصورون ان سعادة الانسان الحقيقية انما تكون فى العودة الى الارتباط المباشر بالطبيعة البريئة . بل ان المجتمع الانسانى الذى يحلم ببلوغه يفترض وجود مستوى عال الى ابعد حد من القدرة الانتاجية ومن التقدم التكنولوجى . ولكن المهم فى الأمر انه يدعو الى وضع هذه الاعتبارات الاقتصادية والفنية حيث ينبغى ان تكون : اعنى بوصفها وسائل تخدم غايات تعلو عليها — غايات لم تصل اليها ، ولا يمكن أن تصل اليها ، الانسانية الحالية المكتفية بعالم الوسائل . فهدفه هو أن يتجاوز الانتاج والتكنولوجيا مع احتفاظه بهما ، اعنى البحث عن حضارة جديدة تستوعب الحضارة القديمة فى داخلها ، دون ان تلغيها ، بحيث تكون العلاقة بين القديم والجديد علاقة جدلية بالمعنى الهيجلى : فالجديد يلغى القديم لأنه يتجاوزه ولكنه فى الوقت ذاته يحتفظ به لانه يشتمل عليه بوصفه جانبا من جوانبه . او لنقل ، من زاوية اخرى ، ان العلاقة بين المجتمع القائم على الانتاجية والمجتمع الذى ينشده ماركيوز — والذى سنوضح تفاصيله بعد قليل — اشبه بالعلاقة بين هندسة اقليدس والهندسة اللا اقليدية :

فالاخيرة لا تلغى الاولى ، ولكنها تدرك نسبيتها ، وتجعلها محدودة بحالة خاصة منطبقة على مجال معين ، وتضيف اليها امكانات جديدة لم تكن تخطر على بال انصار النسق القديم .

* * *

أ ــ من ماركس الى فرويد :

كانت وسيلة ماركيوز لرسم معالم المجتمع الجديد هى أن يعيد تفسير أفكار فرويد على نحو يتيح تعويض ما يفتقر اليه الفكر الماركسى، أو التوفيق بين تعاليم فرويد ، وبين آراء ماركس الشاب مع مزجهما معا بعناصر من نيتشه ، بحيث يصبح المركب الناتج ملائما لروح العصر الحاضر .

ذلك لان ماركس ــ فى ظروف عصره الخاصة ــ قد ربط بين تقدم الانسانية وبين العمل ، بحيث اصبح من الأمور المسلم بها فيما بعد ان حضارة الانسان المعاصر فى صميمها حضارة عمل ، وان الانسان ــ فى احسن الظروف ــ لا يستطيع ان يحيا حياة افضل الا بقدر ما يبذل فى عمله من جهد . ولقد كانت نتيجة ذلك ان تركز الاهتمام على القيم العقلية التى تتيح ترشيد العمل فى سبيل الوصول الى انتاج اوفر،وعلى القيم الاخلاقية التى تسمح بتحقيق توزيع عادل لثروة المجتمع . وخلال ذلك كله نسيت قيمة

« السعادة » ، التى ترتبط اساسا بحياة الانسان البيولوجية ، واغفلت مشاعر الانسان الحسية وحاجاته الحيوية ، وتركز الاهتمام على الحاجات العقلية والاقتصادية فحسب . وعلى الرغم من ان ماركس قد اشار الى عناصر اساسية يستحيل بدونها أن تحقق الانسانية تقدما حقيقيا ، فان عنصر « الفريزة » وتحقيق الرغبات الحيوية كان مفتقدا تماما فى كتاباته ، اذا استثنينا بعض الاشارات غير الواضحة فى كتابات الشباب .

ان الانسان عند ماركس يظل دائما الانسان العامل ، المنتج ، وعلى قدر جهده يمكنه أن يحرز تقدما . أما الانسان الحى ، بغرائزه وارادته ونزوعه الى الحب ، فلا مكان له فى فكر ماركس . على أن ماركيوز يؤمن بأن القوى الانتاجية قد وصلت فى مجتمعنا المعاصر . بفضل التقدم التكنولوجى الهائل ، وتطبيق مبدأ التسيير الذاتى (الاتمتة) على نطاق واسع ، الى مستوى يسمح للانسان بأن يعود مرة أخرى الى الاستمتاع بحيويته ، ويتيح له أن ينهل من منابع غريزته المتدفقة ، ليستعيد تلك « السعادة » أو « اللذة » التى حرمه اياها مجتمع الانتاج والعمل . لقد أصبح الانسان قادرا على ان يشيد عالما مزدهرا يتخلص فيه من العمل القاهر ، ويكتفى بعمل اشبه باللهو او اللعب ، لكى يتفرغ للاستمتاع بغرائزه الطبيعية ، لا على مستوى بدائى ، بل على ارفع مستوى

تتيحه له الحياة الحديثة . ولنقل ، بلغة ماركيوز ، ان فى استطاعة الانسان اليوم ان يستعيض عن حضارة العمل الشاق والصناعة بحضـارة « **الايروس** » Eros مفهوما بهذا المعنى الواسع : اى بمعنى العودة الى المنابع الحيوية للانسان ، والاستمتاع بالفريزة الى جانب العقل ، واستعادة الحب الذى تجاهله المجتمع الصناعى او ابتذله شر ابتذال .

ان الانسان بحاجة الى ثـورة جديدة تتجـاوز نطاق الثورة الاجتماعية : ثورة تعيد اليه قيمة السعادة الحيوية وترد اليه وعيه بالغريزة واحساسه بالجمال . مثل هذه الثورة لا نستطيع أن نسترشد فيـها بتعاليـم ماركس (وان كانت هذه التعاليم تقدم فى الواقع الأساس الذى لا يمكن تحقيقها بدونه) ، **بل ينبغى علينا ان نلجـأ ، من اجل استيضاح معالمها ، الى فرويد .**

ومن واجبنا ان ننبه القارىء الى ان ماركيوز لا يبحث آراء فرويد وفى ذهنه ان يتعمق فى اساليب التحليل او العلاج النفسى ، بل ان كتاباته عن فرويد ، وخاصة كتابه الهام « **الايروس والحضارة** » Eros et Civilisation تتخذ على الدوام وجهة نظر الفيلسوف ، وفيلسـوف الحضارة على وجه التخصيص . ومن هنا فانه لم يهتم كثيرا بمؤلفات فرويد التى تعرض نظرياته العلاجية ، بل كان اهتمامه مركزاً على كتـابات فرويـد ذات الطابـع الحضارى والفلسفى .

فى هذه الكتابات عرض فرويد فـكرة « **الايروس** » بوصفه الطاقة التى تكمن فى اصل كل حضارة . ذلك لأن نمو الفرد ، أى انتقاله من الانانية الى الغيرية ، وكـذلك نمو الانسانية ، يفترض مقدما عامل الحب ، سواء فى صورته الجنسية المباشرة ، أو صورته المتسامية المحورة فنمو الفرد يتحقق حين يعمل الطفل حسابا للواقع وينظم سلوكه على اساسه ، بعد ان كان يبحث عن اشباعه المباشر ثم ادرك ما يضعه العالم امـــام هـذا الاشباع المبـــاشر من عقبات . ونمو المجتمع يتم باعلاء مماثل للطاقة التى لا تستطيع التعبير عن نفسها مباشرة ، بل تتخذ لنفسها تعبيرات غير مبـاشرة ، تتمثـل فى المبـادىء الاخلاقيـة والدينية ، وفى التعبير الفنى والادبى .

ومعنى ذلك ان الحضارة تفرض على الانسان الوانا من القهر ، وانواعا من التحريمات ، أى أن التحضر هو فى اساسه تغيير لطبيعة الانسان الاصلية ، وطرح لمبدأ اللذة المباشرة فى سبيل الخضوع للأمر الواقع . وكلما ازدادت الحضارة نموا ، انتصر « مبدأ الواقع » على « مبدأ اللذة » وازداد التحـكم فى الغـرائز الطبيعيـة عن طريق النظم والقوانين . ومع ذلك فان مبدأ اللذة لا يختفى تماما ، وانما يظل يفصح عن نفسه فى صور غير مباشرة يحاول فيها التخلص من سيطرة مبدأ الواقع : كالحلم والخلق الفنى والخيال ، وهى صور ينبثق فيها المكبوت ويفصح عن نفســه . والمهـم فى الأمر أن الكبت هو الثمن الذى

يدفعه الانسان لقاء تقدمه الحضارى . وهكذا يظل الانسان يعمل وينتج ، بدلا من ان يستجيب لدوافعه الطبيعية ، ولا سيما الجنس ، ما دامت الموارد لا تكفى لاعاشة افراد المجتمع بلا عمل . فالايروس اذا ترك وحده يمنع الانسان من العمل ، ويحرم المجتمع من وسائل العيش ، ومن هنا كان لا بد من طرحه جانبا ، والتركيز على الانتاج والعمل . اى ان الايروس عاجز عن اقامة الحضارة ، ولذلك كان من الواجب انكاره اذا أراد المجتمع ان يقيم لنفسه حضارة مرتكزة على الجهد والعمل .

ان المجتمع ، فى راى فرويد ، يحتاج الى الكبت لكى يبنى حضارته . وهذا راى لا يملك ماركيوز الا ان يوافق عليه . وما اظن ان احداً يستطيع ان يجادل فى الفكرة القائلة ان مجرد تكوين مجتمع يعنى تنازل الافراد عن قدر من حاجاتهم ورغباتهم المباشرة فى سبيل مبدأ اعم منهم . ولو امعنا الفكر قليلا لتبين لنا ان نظرية العقد الاجتماعى ، بل نظريات الفلاسفة القدماء — وعلى رأسهم افلاطون — فى تكوين المجتمع ، تنطوى على راى مواز لراى فرويد هذا ، ولكن على المستوى الاجتماعى بدلا من المستوى النفسى . ولكن فرويد لا يكتفى بذلك ، بل يؤمن بأن عكس القضية السابقة صحيح ايضا ، اى بانه لا حضارة بدون كبت او قمع ، وبأن من المستحيل قيام حضارة بلا كبت ، وهذا ما يعترض عليه ماركيوز .

ذلك لأن قضية فرويد تظل صحيحة صحة نسبية ،

اى انها تسرى على المجتمعات التى كان ضيق نطاق الانتاج فيها يحتم تعبئة كل الموارد من اجل العمل ، ويحتم بالتالى تجاهل الايروس . ولكن مجتمعنا الحالى تظهر فيه ، لأول مرة ، بوادر تدل على امكان الاستغناء عن القمع ، واقامة حضارة لا ترتكز على الكبت ، تكون هى الحضارة « المطلقة » الوحيدة التى يمكن تصورها . ذلك لأن المجتمع الصناعى الحالى اصبح قادرا على تحقيق قدر هائل من الوفرة ، واصبح من الممكن ، عن طريق التقدم التكنولوجى الهائل ، وانتشار الآلية الذاتية (الاوتومية) ، أن يتوافر الاساس المادى الذى يتيح انتقال المجتمع الى شكل جديد للحضارة لا يعود فيه العمل الشاق ضروريا ، بل يتفرغ فيه الانسان لتحقيق طبيعته الحيوية . فالآلات اصبحت قادرة على أن تسير بذاتها ، مع حد ادنى من التدخل الانسانى ، وأن تنتج فى الوقت ذاته بوفرة لم يكن يحلم بها الانسان فى اى عهد مضى . وعن طريق هذا التحول التكنولوجى الحاسم ، يستطيع الانسان ان يتحرر من الاغتراب الذى يعانيه فى العمل المادى الشاق ، وان يكرس انتاجه الوفير لصالح قواه الانسانية ، ويحقق ذاته لأول مرة فى تاريخه الطويل .

ولكن الذى حدث بالفعل ، فى تاريخنا المعاصر ، هو ان الانتاج الوفير لم يستغل للقضاء على القمع ، بل لزيادته ، ولا لاشباع حاجات الانسان الحقيقية ، بل لاشباع نهم المنتجين الى الربح والى المزيد من الانتاج .

ويترتب على ذلك فائض من العمل المغترب غير الضرورى ، كما يترتب عليه كبت زائد sur-représsion للغرائز . والواقع ان هذا القهر يزداد كلما ازدادت بشائر التحرر ظهورا ، ولكنه فى الوقت ذاته يكشف بوضوح عن التناقض الصارخ الذى يمزق حضارتنا الحديثة . ففى هذه الحضارة توجد ، كما قلنا ، جميع الامكانات التى تتيح قيام مجتمع لا يلجأ الى الكبت والقهر ، ولكن الواقع الفعلى الذى نلمسه فيها هو ازدياد القمع واحكامه وتحوله الى الصبغة العقلانية التى تزيد من فعاليته . هذا التناقض بين الامكانات والواقع هو مظهر ديالكتيكى للصراع بين السيطرة والتحرر ، وهو يدل بوضوح على ان الظروف اصبحت مهيأة لادخال تغيير جذرى على حضارة الانسان .

ولعل العامل الحاسم الذى يساعد على احداث هذا التغيير ، هو ان القمع قد اصبح فى عصرنا الحاضر ، قمعا اراديا من صنع الانسان . فعلى حين ان الضرورة الطبيعية ، التى تتمثل فى ندرة الموارد وعدم كفايتها لتلبية الحاجات ، كانت فيما مضى تحتم القمع وتجعله امراً لا مفر منه لتنظيم المجتمع ، فان الوفرة التى حققها المجتمع الحديث جعلته غير مدفوع الى ممارسة القمع بحكم الضرورة الطبيعية ، بل أن أصل القمع الحالى انسانى بحت . وبعبارة أخرى فان العوامل الاجتماعية والسياسية ــ لا العوامل الطبيعية ــ هى التى تؤدى الى

القمع السائد الآن ، وهى تدفع المجتمع الى تطبيق اساليب معينة فى توزيع ثروته ، تحتم سيطرة البعض على البعض الآخر .

واذا كنا نسلم ، من تجاربنا الراهنة ، ان القمع الذى يمارسه الانسان شر من القمع الذى تحتمه الضرورة الطبيعية ، فينبغى ان ندرك ، مع ذلك ، ان هذا التغيير يعطينا على الاقل املا فى المستقبل . ذلك لان ما يمارسه الانسان بارادته ، يستطيع الانسان ايضا ان يتخلص منه بارادته . فنحن اليوم فى مرحلة تاريخية لم تعد توجد فيها اية عقبات طبيعية فى وجه القضاء على الكبت ، وكل ما نعانيه عقبات من صنع الانسان ، ومن ثم يستطيع الانسان ان يتجاوزها ، وان ينتقل الى المرحلة العليا للتطور الاجتماعى ، اعنى المجتمع القائم على تحقيق الرغبات الحقيقية للانسان ، واشباع حاجته الى الحب والسلام ، واحلال حضارة « الايروس » محل حضارة العمل الشاق والصناعة والانتاجية العمياء .

* * *

ب ــ حضارة الايروس :

على الرغم من أن ماركيوز يبدو كما لو كان يتجاوز ماركس ، الذى ظل تفكيره محصورا فى نطاق مبدأ العمل والعدالة ، ليستمد مقومات حضارة المستقبل من فرويد ، الذى استطاع أن يجعل

لمبدأ اللذة والسعادة مكانة رئيسية **فى تفكيره** ، فانه فى
واقع الامر يتخطاهما معا ، لانه يضيف اليهما عناصر
تنتمى الى صميم عصرنا الذى يتميز بتطورات لم يستطع
كل من المفكرين الكبيرين ان يتنبأ بها تنبؤا دقيقا .

لقد أصبح فى استطاعة الانسان ، لاول مرة ، ان يحيا
حياة خلت من الكبت ، ويقف من غرائز الحياة موقف
الايجاب المطلق . وعلى حين ان الايروس والحضارة كانا
منفصلين ، بل متضادين عند فرويد ، فان ظروف المجتمع
الحالى تتيح ، فى راى ماركيوز ، الجمع بينهما من أجل
اقامة حياة انسانية مكتملة العناصر، يتحقق فيها التوافق
التام بين مختلف جوانب الطبيعة البشرية .

فى حضارة « **الايروس** » هذه تصبح للخيال الغلبة
على العقل . ذلك لان العقل كان الاداة الرئيسية فى يد
حضارة الكبت والقهر ، وهو الذى اتاح للمجتمع الصناعى
أن يحقق أعظم انتصاراته فى ميدان الانتاج ، وان يتسلط
على كل جوانب حياة الانسان ويوجهها فى خدمة أغراض
الربح والتوسع الاقتصادى . **لذلك كان من الضرورى
استعادة التوازن بين «الايروس» و « اللوجوس » لحساب
الأول ، ولكن دون انكار تام للثانى . وعلى هذا النحو
وحده يصبح الانسان « كلى الجوانب** Omnilatéral
بعد أن كان من قبل « أحادى الجانب unilatéral » (١٦)

وعلى الرغم من ان تفكير ماركيوز يتسم بقدر ملحوظ من
الوحدة ، فان تأكيده هذا امكان قيام حضارة متكاملة

الأبعاد تحل محل الحضارة الحالية ذات البعد الواحد —
هذا التاكيد لم يكن من السمات المميزة لتفكيره على
الدوام . فهو قد اختتم كتاب « **الانسان ذو البعد
الواحد** » بلهجة متشائمة تعبر عن يأسه من امكان تغيير
المجتمع الحالى الى مجتمع افضل . ولكنه فى كتاب
« **نهاية اليوتوبيا** La Fin de L'Utopie »
ينتقل الى موقف اكثر ايجابية ، فيؤكد امكان الانتقال الى
المجتمع الجديد باستخدام التكنولوجيا المتقدمة فى
القضاء على اقتصاد الملكية الخاصة والانتاج لأجل الانتاج
وينتقل فى كتاب « **نحو التحرر** Vers La Liberation
(١٩٦٩) الى حديث اكثر تفصيلا عن القوى التى تستطيع
القيام بهذا التحول الى المجتمع الجديد ، والتى تساعد
الانسان على أن يرتد الى ما هيته الحقة ، بوصفه كائنا
ايروطيقيا (نسبة الى الايروس) يتخذ من القيم الجمالية
هدفا رئيسيا لحياته ولعلاقاته مع الآخرين .

واهم ما يتصف به تفكيره فى هذه المرحلة هو تأكيده
أن الحديث عن الحضارة الجديدة لم يعد من قبيل التفكير
اليوتوبى ، الذى يتعلق بمشروعات اجتماعية يستحيل
تحقيقها موضوعيا . بل أن ظروف عالم اليوم ، التى تجعل
الانتقال امرا ممكنا من الوجهة العملية ، تضع حدا
لليوتوبيا ، وتجعل التفكير فى عالم الغد خارجا عن نطاق
الاحلام ، بل تجعله اكثر واقعية من أى تفكير يقتصر
على حدود المجتمع القائم بالفعل .

فما هى اذن خصائص حضارة الايروس هذه ؟

اول ما يطرأ على الذهن ، حين تصادفه كلمة «ايروس» هو الجنس . فمثل هذه الحضارة لا بد أن تكون لها نظرة مختلفة كل الاختلاف الى الجنس ، نابعة من تخلصها من الكبت بصورة نهائية . فهى تعطى الجنس ابعاده الكاملة فى اطار من انعدام الكبت . وربما توهم المرء مما قلناه ان الحضارة الحالية تتجاهل الجنس نتيجة لاصرارها على القمع والكبت ، ولكن حقيقة الأمر عكس ذلك . ففى هذا المجتمع الذى يستهدف الربح من كل شىء ، ويبتذل كل شىء — حتى أقوى عواطف الانسان والصقها به — يتخذ الجنس صبغة السلعة التى تنتج بالجملة ، وتباع وتشترى فى السوق . وتقوم وسائل الدعاية بدور كبير فى تضخيم صور نمطية للجنس والتهليل لها وفرضها على أذواق الناس فرضا . وتتسع ابعاد الجنس الى حد مخيف ، ويتدخل فى كل جوانب حياة الانسان ولكنه يظل مع ذلك مقيدا محصورا فى اطار يحدده المجتمع منذ البداية ، حتى لا يصبح حرا طليقا .

هذا الجو ابعد ما يكون عن التسامى ، الذى يفترض فرويد انه ملازم للكبت . فالجنس ينحط ويبتذل ، وينتشر على أوسع نطاق ، ولكن فى اطار من الكبت الشديد ، ودون أن يصحبه اشباع حقيقى أو متعة حقيقية . انه ابعد ما يكون عن طبيعته الاصلية التلقائية . فكل شىء فيه مخطط مدروس ، يستهدف اغراق الانسان

بالصور والتعبيرات والايماءات الجنسية التى تحفل بها الصحف وافلام السينما ، ولكن دون اشباع مطالبه منه . ولو شئنا الدقة لقلنا ان ما يقدم الى الانسان ليس هو الجنس ذاته ، بل هو بديل عنه ، هو خيالات وأوهام تحل محله وتزيد من طابع الكبت المسيطر على نظرة المجتمع الى الجنس . هذا النفاق ذو الوجه المزدوج الذى لا يمكن ان يعد حرمانا ولا اشباعا ، لا بد ان ينتهى فى حضارة الايروس ، لكى يحل محله انطلاق وتحرر لقوى الانسان الطبيعية ، وعلى راسها الجنس .

على ان الجنس ليس هو العنصر الوحيد فى حضارة الايروس ، بل ان هناك مجموعة كاملة من القيم ، ومن الحاجات الجديدة ، تظهر فى المجتمع الجديد ، وترتبط على نحو مباشر او غير مباشر بفكرة الايروس ، وان لم تكن منتمية الى مجال الجنس . ذلك لأن الحاجات الانسانية ليست شيئا ساكنا جامدا ، بل هى تتطور ديناميا مع تطور حياة الانسان . ولقد كانت ظروف الحياة الراهنة التى يعيشها الانسان تحتم ظهور حاجات وقيم تدعم النظام القائم ، كالصراع من اجل العيش ، والبحث عن الربح ، والكبت الزائف للغرائز ، والاتجاه الى الهدم والدمار . اما المجتمع الذى يصبح فيه العمل (بفضل التقدم التكنولوجى الهائل) نوعا من اللهو [١٧] ، فتسوده حاجات من نوع مختلف تماما : كالحاجة الى السلام والهدوء والجمال والسعادة .

ويلخص ماركيوز نمط الحياة الذى تسوده هذه القيم الجديدة فى عبارة «الحياة المسالمة أو الراضية L'enistence Pacifieé » ، وهى حياة تتسم بالبساطة ومراعاة مطالب الانسان الحقيقية فى كل شىء . وأهم هذه المطالب جميعا ، الحاجة الى السلام ، التى تعنى اساسا القضاء على روح الهدم والتخريب السائدة فى المجتمع الراهن ، وهى الروح التى تتمثل فى الاستعداد الدائم للعدوان وشن الحروب ، وفى الاستخفاف بالحياة البشرية ، وايثار خدمة الموت على خدمة الحياة ، والتفنن فى التنكيل بالخصوم واذلالهم .

ويؤكد ماركيوز اهمية الاستمتاع بالوقت الحر ، اى بما نسميه الآن وقت الفراغ ، فى المجتمع الجديد . فعلى حين ان المجتمع الحالى يسىء استغلال هذا الوقت لخدمة أغراضه الاستهلاكية الخاصة ، ولنشر القيم التى تدعم النظام القائم ، فان مجتمع المستقبل يجعل لهذا الوقت اهمية قصوى ، نظرا الى ضآلة الوقت الذى سيقضيه الانسان فى عمله ، والى ان هذا العمل ذاته يتخذ طابعا اشبه باللعب . ففى الوقت الحر تتاح للانسان فرصة حقيقية لكى يستعيد ذاته ، ويحقق التوافق مع نفسه ومع الآخرين ،)بل ان النشاط الذى يمارسه الانسان فى هذا الوقت سيصبح هو الغاية ، على حين ان نشاطه فى العمل سيصبح مجرد وسيلة . وأهم عناصر شغل هذا الوقت الحر هو الاستمتاع بالقيم الجمالية ،

التى هى - فى نظر ماركيوز - الشرط الاساسى لاكتمال شخصية الانسان .

ويبدى ماركيوز اهتماما كبيرا بالحاجة الى الهدوء ، والى انفراد المرء بنفسه etre seul والاقتصار على الاختلاط بمن يختارهم هو ذاته ، وحاجة كل انسان الى الاستمتاع بخصوصية الحياة ، اى بمجال خاص به sphere Privee . ولذلك كان يتصور المجتمع الجديد ، لا على انه مجتمع societé de mass بل مجتمع مؤلف من مجموعات صغيرة من الاشخاص الاحرار ، يعيشون فى مدن خلت من قبح التصنيع الراسمالى ، يستعان فيها بالتكنولوجيا ، وبالقدرات الجمالية لدى الانسان ، من أجل تغيير وجه العالم بحيث يغدو ملائما لحياة قائمة على السعادة الحقة ، السعادة التى لا تشترى ولا تمنح لقاء ربح .

هذه القيم الجديدة تدور كلها حول محور واحد ، هو المحور الجمالى . فالحب والسلام والهدوء والتوافق ، كل هذه وسائل لتحقيق اعظم قدر من المتعة الجمالية للانسان . وتصور الايروس ذاته ، اى القوة الحيوية لدى الانسان ، يرتبط أوثق الارتباط بالنظرة الجمالية الى الحياة . وفى هذا الجانب الحاسم من تفكير ماركيوز كان اثره واضحا كل الوضوح بماركس الشاب (الى جانب العنصر الفرويدى بطبيعة الحال) . فالسعى الى مجتمع تصبح فيه الحاجات المادية للانسان ميسرة ، وتقل فيه

مشقة العمل الى ادنى حد ، هو خطوة لا بد ان يتبعها تحقيق غاية عليا ، هى اهتداء الانسان الى ذاته من خلال القيم الجمالية . اى ان النشاط الجمالى سيصبح فى هذه الحالة هو التعبير الحقيقى ، الحـر ، عن ماهيـة الانسان .

لقد دابت البشرية ، منذ عهد **أرسطو** ، على ان تعرف الانسان بأنه حيوان عاقل او ناطق ، وبلغ هذا الاتجـاه قمته ، من جهة ، فى عصر التصنيع الراسـمالى ، بمـا يفترضه من ترشيد عقـلانى تام لـكافة جوانب نشاط المجتمع ، ومن جهة اخرى فى تأكيد الماركسية الناضجة لدور العقل كأساس لبناء المجتمع الجديد . ولكن ماركيوز يؤمن ايمانا عميقا بأن الانسان الى جانب كونه عاقلا ، هو ايضا كائن خيالى ، بل ان حساسية الانسان تتجه الى تأكيد دور الخيال فى حياته ، والتمـرد عـلى القمـع والطغيان الذى يمارسه العقل . وفى الانسان الجديد يقترن التحرر دائمـا باعلاء دور الخيـال الذى يقـوم بالتوسط بين الملكات العقلية والحاجات الحسية (١٨) . ان الانسان ، باختصار ، كائن جمالى ، بشرط ان تفهم هذه الصفة بمعنى يقترب من اشتقاقها الأصلى فى اللغة اليونانية ، اى بمعنى اتجاه الانسان الى الوعى الحسى بنفسه وبالعالم فى توافق .

وهكذا يظهر ماركيوز هنا على انه مفكر آخر من دعاة « العودة الى الطبيعة » ، ومن انصار رد اعتبار الحب

والخيال والعاطفة ازاء طغيان العقل . والفارق الوحيـد بين دعوته الى اتخاذ القيم الجمالية هدفا أسمى للحياة الخالية من الكبت ، وبين دعوة أنصار العودة الى الطبيعـة التقليديين ، هو أن هؤلاء الأخيرين يحلمون بالطبيعـة البسيطة الساذجة ، والبدائية فى بعض الأحيان ، على حين ان نزعة ماركيوز الطبيعية ملائمة لعصر التكنولوجيا الرفيعة . والواقع أن نزعات العودة الى الطبيعة كانت ، فى كل العصور ، رد فعل ساخطا على المجتمع القائم ، وكانت تتشكل وفقا لطبيعة هذا المجتمع . ومن هنا فان هذه النزعة قد اتخذت عند ماركيوز شكلا جماليا حسيا ، يقوم على اساس الوفرة التى يحققها مجتـمع شـيوعى (بالمعنى العام) ، يسوده شعار « من كل حسب قدراته ، ولكل حسب حاجته» . **ووسيلة استعادة الوحدة الاصلية المفقودة بين الطبيعة والانسان ، هى سيادة مبدأ اللذة ، وسيطرة القيم الجمالية .**

ومن الواضح ان ماركيوز يجعل للفن ، فى نظرته العامة الى الجديد ، دورا اساسية ، بل ان الثورة التى يدعو اليها قد لا تكون فى صميمها الا ثورة جمالية . مثل هذه المكانة الخاصة التى يحتلها الفن فى تفكيره ، تجعله جديرا بوقفة نعرض فيها ، بايجاز ، لتصوره العام للفن .

* * *

ج ـ الفن والثورة :

الفن فى صميمه احتجاج على الواقع القائم . تلك هى ماهية الفن عند ماركيوز . ومعنى ذلك أن معارضة الاضطهاد هى المقياس الذى نميز به الفن الصحيح من الفن الزائف . واذا كان تاريخ البشرية حتى الآن ، هو تاريخ الاضطهاد ، فان الفن قد اخذ على عاتقه ان يقاوم هذا التاريخ . ذلك لأن الفن يوحى بحقيقة خاضعة لقوانين مخالفة للقوانين القائمة : مثال ذلك ان قوانين الصور او الشكل تخلق حقيقة مختلفة ، هى فى الواقع نفى للحقيقة التى نعرفها ، حتى عندما يكون هدف الفن هو تصوير هذه الحقيقة ذاتها (١٩) .

ولو طبقنا ذلك الحكم على الفنون الخاصة لظهرت لنا طبيعتها النافية او الرافضة بوضوح . ففى الفن المسرحى يتحطم التوحيد بين المشاهد وبين العالم ، وتقوم مسافة تسمح باستعادة الحقيقة الأصلية للعالم . ويهتز مركز الأشياء اليومية من حيث هى أشياء مسلم بها ، ويتهيأ الجو لتصور العالم من خلال روح السلب التى يتعين بعد ذلك تجاوزها . وفى الشعر يتحدث الشاعر ، فى كثير من الأحيان ، عن تلك الاشياء الغائبة التى تجوس ، مع ذلك فى العالم وتسرى فيه . وهكذا فان الشاعر ، اذ يجعل الغائب حاضرا ، يمارس نوعا من نفى النفى ، شأنه شأن

الفكر فى مساره ، ويهىء الطريق بدوره « للرفض الأعظم » . هذه الاتجاهات تتجلى بوجه خاص عند رامبو ، وفى الدادية والسيريالية ، وهى اتجاهات أصبح الأدب فيها يرفض ذلك التركيب اللغوى الذى ظل طوال التاريخ يربط بين اللغة الفنية واللغة العادية . وبذلك يعمل الشعر على تقويض العالم وخلق تجربة جديدة ، غير مألوفة ، تؤدى الى اقامة علاقة جديدة بين الانسان والطبيعة .

على أن الفن المرتبط بالايديولوجيات المتصارعة حاليا هو اقرب الى الزيف منه الى الفن الصحيح . ففى النظام السوفيتى يقوم الفن بتصوير الواقع محاكيا للطبيعة naturaliste متجاهلا تماما وظيفته الاصلية بوصفه رفضا للواقع وتباعدا عنه . وفى المجتمعات الراسمالية يفقد الفن وظيفته الثورية اذ يندمج فى المجتمع ، ويتمسك بمبدا الواقع ، ويدعم النظام القائم بدلا من ان يحارب من اجل تجاوزه ولقد كانت الروح التجارية التى يعامل بها الفن فى المجتمع الصناعى الراسمالى هى الوسيلة الكبرى التى يتبعها هذا المجتمع لابتذال الفن والقضاء على ثوريته . فالفن والأدب ينتشران على أوسع نطاق ، ويدخلان كل بيت ، ويبدو ظاهريا انهما حققا رسالتهما على الوجه الاكمل ، مع ان هذا الانتشار الواسع ذاته هو الذى يؤدى الى تسطيحهما

وربطهما بمجرى الحياة اليومية الرتيبة ، وادماجهما ـ بالتالى ـ فى النظام القائم .

فهل يعنى ذلك ان ماركيوز يدعو الى عودة الفن الى قصور النبلاء وصالونات الارستقراطيين ، والى تضييق نطاقه وقصره على صفوة مختارة ؟ واذا كان بيع الاعمال الادبية الكبرى ، والتسجيلات الكلاسيكية الرائعة ، فى الصيدليات واسواق البقالة (كما يحدث فعلا فى الولايات المتحدة) قد ادى الى تسطيحها وضياع قدرتها على الرفض والاحتجاج ، فهل يعنى ذلك أن نتنازل عن المزايا الهائلة التى اتاحها التقدم التكنولوجى ، ونحمل على الاتجاه الديمقراطى فى الاستمتاع بثمار الفن والادب ؟ يرد **« نيكولاس »** على هذا التساؤل بقوله : «كثيرا ما أسيء فهم افكار ماركيوز فى هذه المسألة . فمن السخف الادعاء بأن ماركيوز يهاجم انتشار الطابع الديمقراطى فى الفن والادب . بل انه ، على خلاف ذلك ، يهاجم ما له بعد واحد ، يهاجم ظاهرة التمثل والاندماج الثقافى بقدر ما يتم هذا التطبيع الثقافى فى اطار من استمرار الاستغلال والربح . فلنسلم بمبدأ بيع مؤلفات بودلير (فى الصيدليات) . ولكن ماذا عسى أن يجد فيها القارىء ؟ لا شيء مما كانت هذه الاعمال تنطوى عليه فى عصرها ، اعنى قوتها المعارضة . وعلى ذلك فاذا كان التمثل والاندماج الثقافى الحالى يخلق « مساواة ثقافية » ، فانه فى الآن نفسه يحمى السيطرة

والتسلط . واذا كان هذا الانتشار يلغى الامتيازات الارستقراطية القديمة ، بوصفها امتيازات ظالمة مستبدة ، فانه يدعم المجتمع ذا البعد الواحد الذى يخلقه الترشيد التكنولوجى ، ذلك الترشيد الذى يستحيل التباعد عنه او الدخول فى نزاع معه » (٢٠) .

ومع ذلك فان آراء ماركيوز عن الفن بوصفه قوة ثورية رافضة للنظام القائم ، تنطوى على قدر مفرط من التعميم ، وتتعرض لكل ما يتعرض له التعميم السريع من انتقادات . ذلك لان ما يسمى بخروج الفن عن القوانين القائمة ، هو نوع من المغالطة التى تستغل الخلط ، فى استخدام لفظ « القوانين » ، بين القوانين السياسية او الاجتماعية او الاقتصادية من جانب ، وقوانين الادراك او رؤية العالم من جانب آخر . فالاولى قوانين متغيرة يمكن التمرد عليها عندما تكون ظالمة ، اما الثانية فهى مشتركة بين البشر ، لها قدر كبير من الثبات الذى تتسم به قوانين علم النفس عامة ، وتظل صحيحة فى ظل أى نظام ، وأى وضع اجتماعى . فاذا كان الفن يخرج عن القوانين بمعناها الثانى ، لانه يمنحنا رؤية غير عادية ، وادراكا غير مألوف ، للعالم ، فان هذا لا يجعل منه على الاطلاق قوة تثور ضد القوانين بمعناها السياسى او الاجتماعى .

ولو صح رأى ماركيوز هذا ، لكان الفن التجريدى اشد الفنون ثورية ، لانه اكثرها خروجا عن الواقع

القائم وتمردا عليه . ويبدو أن ماركيوز يميل ضمنا الى
الاخذ بهذا الرأى ، بدليل أنه يعيب على الفن السوفيتى
نزعته الطبيعية Naturalisme التى يرى فيها
خروجا عن الفن الحقيقى بما فيه من رفض للواقع
وابتعاد عنه . ولكن رأيه هذا هو ، على احسن
الفروض ، رأى قابل للمناقشة . فقد اثبت تاريخ الفن
أن النزعة الطبيعية اتجاه أساسى ظل يتردد منذ اقدم
العصور حتى عصرنا الحاضر ، ولم تكن فترات ظهوره
فترات تدهور للفن على الاطلاق ، كما انها لم تكن فترات
تتسم بالطابع المحافظ من الوجهة السياسية . هذا
فضلا عن أن أى اتجاه فنى يستطيع أن يزعم انه يلتزم
الواقع بمعنى ، ويرفض الواقع بمعنى آخر . فحتى لو
كان يرفض الواقع « السائد » ، فمن الممكن القول انه
واقعى بمعنى أنه يبحث عن الاتجاهات المتطلعة الى
المستقبل ، والموجودة فى الواقع الراهن بصورة كامنة ،
ويعمل على تصويرها . وهكذا فان كل قبول للواقع
ينطوى ضمنا على رفض لواقع آخر ، والعكس
بالعكس . ومن هنا فان من غير الممكن الكلام عن فن
رافض أو فن قابل بالمعنى المطلق .

ومن جهة اخرى فان كثيرا من اتجاهات الفن
التجريدى ـ وهو فن لا يمكن وصفه الا بأنه رافض
للواقع ـ يمكن أن توصف ، من زاوية معينة ، بأنها
اتجاهات تدعو الى الرضوخ أو الامتثال من الناحية
السياسية أو الاجتماعية . ذلك لان مبدأ التجريد نفسه

يمكن تفسيره بأنه هروب من الواقع وتباعد عنه . وحين
يغرق الفنان فى التجريد فمعنى ذلك انه يترك الواقع
العينى الملموس على ما هو عليه ، ولا يقول « لا » او
« نعم » لمن يعبثون به وينشرون فيه الفساد ، وانما
يخلق لنفسه عالما خاصا يمارس فيه فاعليته . وحتى
لو كان هذا الهروب ناشئا عن السخط ، فانه ينطوى
من الوجهة الموضوعية على مساعدة ضمنية للاوضاع
الجائرة القائمة ، تتمثل فى السكوت عليه (٢١) .

ومثل هذا يصدق على الربط بين استخدام لغة غير
اللغة العادية فى الشعر ، وبين الثورة على الوضع
القائم . فليس ثمة علاقة على الاطلاق ، فى رأينا ، بين
« اللغة العادية » وبين الاوضاع الراهنة ، ومن المستحيل
أن يوصف الاديب الذى يقبل التعبير بهذه اللغة العادية
بأنه يؤيد النظام القائم لهذا السبب . والواقع ان رفض
اللغة العادية هو امر لا يتيسر الا لفئة محدودة جدا من
الأدباء أو الشعراء ومن القراء الذين يمكنهم فهم لغتهم
الجديدة . فهو فى اساسه ظاهرة ارستقراطية ، بينما
الثورة بطبيعتها ظاهرة جماهيرية تحتاج الى وسيلة
للتفاهم مع الجموع الغفيرة من البشر . ومن هنا ففى
وسعنا أن نقول ان الشاعر عندما يبتدع لنفسه لغة
جديدة (قد تكون لها قيمتها الكبرى من الوجهة
الجمالية الخالصة) يتخذ موقفا انعزاليا يتنافى ،
موضوعيا ، مع الروح الثورية . وفى استطاعته ، لو

شاء أن يكون ثوريا بالمعنى الاجتماعي ، أن يتخذ موقف الرفض فى اطار اللغة اليومية ذاتها . وفى هذه الحالة سيكون رفضه ديالكتيكيا يكتشف عناصر السلب الكامنة فى هذا العالم من داخله ، على حين ان الرفض القائم على التباعد ، وعلى خلق لغة مستقلة ، هو رفض غير ديالكتيكى .

ان آراء ماركيوز الجمالية ليست مجرد نظرية فى الفن تضاف الى غيرها من النظريات ، بل هى تحتل فى اطار فلسفته موقعا أهم من ذلك بكثير . انها فى حقيقة الامر تعبير عن الغاية القصوى التى يتصورها للعالم فى عصر ما بعد التكنولوجيا والآلية الذاتية .
فالحياة الجمالية الايروطيقية هى المثل الأعلى للحياة كما يتصوره فى مجتمع المستقبل . وانسان الغد ، الذى ستخلصه الانتاجية اليسيرة والآلية العالية من مشقة العمل المجهد ، سيكون فى الاساس انسانا يستمتع بالحب والجمال ، ومن اجل هذا الهدف ينبغى ان يثور انسان اليوم على عالمه الذى لا يقدم اليه الحب ولا الجمال الا فى اطار مبتذل ، يخدم اغراض الربح ويحقق للنظام هدف المحافظة على نفسه . ومن هنا فان فلسفة **ماركيوز** بأسرها يمكن أن توصف بأنها نزعة جمالية مبالغ فيها eshétisme وكل نزعة من هذا النوع لا تستطيع ان تصل ، فى آخر المدى ، الا الى تحقيق رمزى للحرية . اما التغيير الفعلى لأوضاع الانسان فلا يمكن ان يتم على ايدى الرومانتيكيين من اصحاب

النزعات الجمالية ، وانما هو ، ببساطة ، مهمة الثوريين العمليين . فأقصى ما يستطيع الفن ان يفعله هو ان يكون وسيلة للتعبير عن السخط على وضع قائم ، والحلم بوضع مرتقب ، ولكنه عاجز عن توجيهنا فى مجال الواقع الفعلى ، وفى ميدان الممارسة السياسية .

والواقع ان الصورة التى يقدمها ماركيوز لعالم المستقبل المرتكز على قيم الحب والجمال متناقضة فى أكثر من جانب : ذلك لأن اتخاذ قيم الحب والجمال غايات قصوى لكل نشاط انسانى فى هذا العالم سيجعل بعض الناس على الاقل ، ممن ليست لديهم ميول جمالية ، او ممن لا يكترثون كثيرا بالحب ، يعيشون فى المجتمع الجديد بلا هدف . واذا كان من الصعب تصور اشخاص لا يهتمون بالحب (مع ان امثال هؤلاء الاشخاص موجودون بالفعل) ، فان من المشاهد فعلا ان هناك فئة غير قليلة من الناس لا يعنى الفن بالنسبة اليها شيئا مذكورا ، والأرجح أنه سيكون هناك أشخاص كهؤلاء حتى فى المجتمع الذى يوفر لافراده اعظم قدر من الثقافة الجمالية . ومعنى ذلك ان الهدف الذى يضعه ماركيوز للحياة فى المجتمع الجديد لا يمكن ان يكون هدفا شاملا .

ومن جهة اخرى فان المجتمع الجديد مبنى ، باعتراف ماركيوز نفسه ، على أساس استمرار الاتجاهات الحالية فى التقدم التكنولوجى والآلية الذاتية (الاتمتة) ، وازدياد هذه الاتجاهات تقدما . على أن فى استطاعتنا

منذ الآن أن نـرى النتائج التى أفضت اليها هـــذه الاتجاهات فى مجال الفن المعاصر ، الذى أصبح مغرقا فى التجـــريد ، وفى الابتعاد عن ارضاء الحاجات الوجدانية للانسان . لذلك فان من المتوقع أن تستمر هذه التيارات الفنية فى مجتمع المستقبل ، وفى هذه الحالة يصعب جدا ان نتصور كيف يمكن ان يكون مثل هذا الفن التجـــريدى البحت هدفا اسمى لنشاط الانسان . فهل الموسيقى الالكترونية مثلا (وهى وليدة العصر الالكترونى) فن يمكنه ان يســـهم فى استعادة انسانية الانســـان ؟ وهل هى التى ســـتلبى حاجاته الجمالية ؟ لا جدال فى انه سيظل هناك تناقض حاد بين الأساس المادى لحياة المجتمع ، وهو اساس يفترض فيه زيادة التصنيع والتكنولوجيا تقدما ، وبين مطلب ارضاء الحاجات الوجدانية والانفعالية الحقيقية للانســـان ، وهـو المطلب الذى يراد من الفـــن تحقيقه فى مثـل هـذا المجتمع .

ماركيوز بين واقع الثورة وأحلام الفلسفة

هناك حقيقة اساسية فى فكر ماركيوز ، اشرنا اليها من قبل اشارات عابرة ، ولكن ينبغى أن نضعها نصب اعيننا على الدوام اذا شئنا ان نصدر عليه حكما منصفا ، ونضعه فى موضعه الصحيح بين مفكرى القرن العشرين : تلك هى أن ماركيوز كان ، فى جزء كبير من حيـــاته العملية ، استاذا للفلسفة ، وانه بلور الجزء الأكبر والأهم من افكاره فى الثلاثينات والاربعينات من هذا القرن . ولا يمكن القول أن تحولا أساسيا قد طرأ عـــلى تفكير ماركيوز وانتقل به من اقوال تلقى فى قاعات المحاضرات الى تعاليم يهتدى بها الشباب الثوريون فى انحاء واسعة من العالم . **فالأمر الذى يلفت النظر بحق فى التـــطور الفكرى لهذا الفيلسوف ، هو أنه لم يضطر الا الى ادخال تعديلات طفيفة على افكاره الأساسية التى عرضها قبل فترة الحرب العالمية الثانية ، واقتصر على تطبيقها على الظروف المتجددة التى أعقبت هذه الحرب ، دون تغيير جذرى لها . ومع ذلك فان هذا التفكير ، الذى وضعت**

اسمه قبل فترة تطبيقه الفعلى بما لا يقل عن ربع قرن من الزمان ، قد اثبت حيويته ومرونته الفائقة ، واستطاع ان يلهم ملايين الشباب كما لو كان صاحبه واحدا من جيلهم ، يحس بأحاسيسهم وينطق لغتهم .

على ان هذه الحقيقة الاساسية كان لها تأثير لا يمكن انكاره فى تحديد الطابع العام لتفكير ماركيوز : ففى رأينا أن هذا التفكير بالرغم من نجاحه العملى الهائل خلال فترة ثورة الشباب فى الستينات من هذا القرن،وبالرغم من انتشاره الواسع فى مختلف بلدان القارة الأوروبية والأمريكية ، ظل على الدوام تفكير استاذ فلسفة المانى الأصل . وفى استطاعة المرء أن يتنبأ بأن الشباب الثوريين لن يمكنهم ان يتمسكوا طويلا بتعاليم ماركيوز،لسبب بسيط هو ان هذه التعاليم أقرب بكثير الى أحلام الفلاسفة منها الى واقعية الثوار انها فى صميمها تعاليم نظرية ، لها بريق خلاب ، ولكنها تخفق اخفاقا صارخا عندما يراد تحويلها الى مجال الممارسة والتطبيق .

وسيكون الجزء التالى من هذا البحث أثباتا مفصلا لهذا الحكم العام .

* * *

١ - قيم المجتمع الجديد فى ميزان النقد

اذا كنا قد اختبرنا من قبل آراء ماركيوز فى الفن

اختبارا مستقلا ، فهذا يرجع الى المكانة الخاصة التى تحتلها القيم الجمالية فى تصوره العام للمجتمع الجديد . على ان هذه القيم الجمالية لا تقتصر على الفن وحده ، بل هى ترتبط عنده بنمط كامل للحياة يتصور ماركيوز انه هو النمط الذى ينبغى أن يسود مجتمع المستقبل فهل كان تفكير ماركيوز متسقا مع ذاته عندما حدد معالم هذا النمط الجديد من انماط الحياة ؟

لقد تحدثنا من قبل عن اهم القيم التى يدعو اليها **ماركيوز** فى مقابل القيم التجارية والاستهلاكية والعدوانية التى تسود المجتمع الراهن . هذه القيم الجديدة تسود عندما تظهر حاجات جديدة فى مجتمع المستقبل الذى تحمل فيه الآلة عن الانسان عبء العمل الشاق وتصرفه عن الاهتمام المفرط بالانتاج والربح . واهم هذه الحاجات ، الحاجة الى الهدوء والسلام ، والى « الحياة المسالمة او الراضية L'existence Pacifiée

١ - ولكن ، هل صحيح أن روح المسالمة ، التى تكون فيها النفس مطمئنة راضية مرضية هى الحالة المثلى لانسان المستقبل ؟ ان قليلا من التفكير يقنعنا بأن هذا المثل الأعلى لا يستحق السعى اليه الا حين يكون الانسان قد جعل من الأرض جنة حقيقية . ولكن حتى مجتمع المستقبل لن يكون هو ذاته الجنة الموعودة . فهو سيظل مجتمعا يحتاج الى الكفاح ، والعمل الايجابى ، والابتكار وتلك كلها اهداف لا يمكن تحقيقها فى مجتمع مثله الأعلى

هو « الحياة المسالمة » (٢٢) . بل ان وجود قدر ، ولو
قليل ، من النزعة العدوانية يساعد الانسان على الارتقاء
بذاته وتجاوزها ، وذلك اذا استطاع الانسان ان يتسامى
بعدوانيته الغريزية ويوجهها فى اتجاهات ايجابية بناءة .
والواقع أن كل صور الحياة المكافحة ، سواء أكان ذلك
كفاحا ضد الطبيعة أم كان كفاحا فى سبيل بلوغ مستويات
اعلى للحياة ، لا تتمشى مع مبدا ماركيوز فى تهدئة النزوع
العدوانى وسيادة الحياة الراضية . ولذلك فان دعوته
لا تشكل اى اغراء للانسان المتطلع الى الكفاح فى سبيل
حياة افضل ، وخاصة فى تلك المناطق من العالم ، التى
لا يزال فيها امام الانسان شوط طويل حتى يتحرر من
عجزه امام قوى الطبيعة ، ومن استغلال الآخرين . فهل
يريد ماركيوز من انسان المستقبل ان يقف هادئا مطمئنا
مسالما ، ويركز حياته فى الاستمتاع بالحب والفن ؟ هل
يعد هذا نمطا راقيا من الحياة بحق ؟ الا يمكن أن يؤدى
ذلك الى خنق كل طموح لدى الانسان ؟ اليست المهام
الكبرى فى الحياة فى حاجة الى سعى وجهد ، والى نوع
من عدم الرضا وعدم الاكتفاء بما هو موجود ؟ ان تصور
ماركيوز لن يكون له معنى الا حين تبلغ الحياة نهايتها ،
وينتهى كل طموح لدى الانسان . ولو اتى على الانسان
يوم تصور فيه ان حياته بلغت غايتها وانه لم يعد يحتاج
الا الى الاستمتاع بما انجزه من قبل ، لكان معنى ذلك
ان انهيار هذه الحياة اصبح وشيكا .

٢ ــ ومثل هذا يقال عن دعوة ماركيوز الى تفتيت

الكتل الجماهيرية الكبيرة Masses الى مجموعات
صغيرة من الأفراد الأحرار. ذلك لأن المسئوليات الضخمة
التى تنتظر الانسان فى المستقبل تحتاج الى جهود
جماعية ، والى تكاتف متزايد بين البشر . بل ان هذا
التكاتف ذاته يعد علاجا شافيا للافراد من الانانية والتفكير
الضيق المنحصر فى حدود الذات ، او الجماعة القريبة ،
وحدها . لذلك فان الراى الاقرب الى الصواب ، والذى
ينادى به عدد اكبر من المفكرين ، هو ان الانسانية تتجه
الى التجمع ، والى تكوين مجتمع عالمى واحد ، لا الى
الانقسام والتفتت الى جماعات صغيرة . ولنذكر ، فى هذا
الصدد ، أ نتفكير ماركيوز فى هذا الموضوع اقرب الى
النزعة التعددية والتجزيئية التى تسود فلسفات المجتمع
الراسمالى ، على حين ان الفلسفات الاشتراكية اميل الى
تأكيد فكرة العالمية فى مختلف المجالات .

٣ ــ والواقع ان صورة الحياة الجديدة التى يدعو
اليها ماركيوز قد تكون ، فى حقيقتها ، اسوأ بكثير مما
تبدو عليه لأول وهلة . فهو اولا يتصور ان انقياد الانسان
لرغباته يؤدى الى تحقيق سعادته فى كل الأحوال .
وهذا تصور ساذج ، لأنه على الاقل لا يتضمن تحليلا
متعمقا للرغبة ، وكشفا للتناقض الكامن فيها ، على النحو
الذى قام به عدد كبير من الفلاسفة منذ افلاطون حتى
عصرنا الحاضر . وابسط ما يمكن ان يقال هو ان الرغبة
تنطوى ، فى جانب من جوانبها ، على اتجاه الى استبعاد
الآخر بحيث يغدو مجرد وسيلة لتحقيق رغبات الذات .

ومثل هذا الاتجاه لا يساعد مطلقا على قيام مجتمع متحرر اذا استسلم له أفراد هذا المجتمع . ومن هنا فلا مفر من فرض نوع من الكبت ـ فى حدود معينة ـ على الرغبات ، حتى فى أشد المجتمعات انطلاقا .

وفضلا عن ذلك فان مبدأ سيادة الحب فى المجتمع الجديد هو مبدأ خداع الى حد بعيد . ذلك لأن المجتمع الذى لا يعود فيه اى عائق يقف فى وجه نزعات الايروس ورغباته لا يمكن ان يوصف بأنه مجتمع سعيد وحتى او فرضنا ان التعليم ، والقيم الاجتماعية أصبحت كلها تشجع على الاستمتاع التام بالقوى الحيوية للانسان متمثلة اساسا فى الجنس ، فلا يمكن ان يترتب على ذلك تحقيق سعادة مؤكدة لأفراد مثل هذا المجتمع ذلك لان طغيان الجنس يمكن أن يؤدى الى التعاسة والقبح مثلما يؤدى الى الرضا والجمال . ولا بد لضمان تحقيق نتيجة ايجابية فى انطلاقة الحب هذه ، من أن يفرض نوع من الضوابط او من التنظيم فى علاقات الحب بين الأفراد ، اى مما يسميه ماركيوز بالكبت ، وهو ما يريد ماركيوز استئصاله من المجتمع الجديد (متجاوزا فى ذلك فرويد بكثير) .

ومن ناحية اخرى ، فهل يمكن ان يكون الحب والجنس حقا ، غاية عليا فى المجتمع الانسانى المتحرر ؟ اخشى ان اقول ان هذا الاهتمام المفرط بالجنس يحمل فى طياته آثار القيود التى يعانيها الانسان فى المجتمع الحالى ، وان الاعتقاد بأن جنة الانسان فى المستقبل هى جنة

يتمتع فيها الانسان بمشاعره الجنسية استمتاعا حرا ، لا يطرأ الا على ذهن ينتمى صاحبه الى حضارة تحرم الجنس وتضع دونه شتى العقبات . **ولو تخيلنا مجتمعا أزيلت فيه القيود والتحريمات على الجنس ، لكان الانسان فى هذا المجتمع ـ على الارجح ـ غير مكترث بالجنس الى الحد الذى يتصوره فيلسوفنا الذى يستمد آفاق تفكيره من مجتمع متمسك بالتحريمات** . ولكى نكون واقعيين ينبغى أن نتذكر أن مجالات الاستمتاع بالجنس محدودة، مهما بدت لنا فى منظورنا الحالى واسعة . ولقد تساءل احد الكتاب ـ وكان على حق تماما فى تساؤله : ما الذى يستطيع انسان المستقبل ان يفعله فى مجال الجنس ، مما لا يستطيع الانسان الحالى أن يفعله ؟ أهناك حقا ، فى هذا المجال ، عالم جديد كل الجدة ، لم نجربه فى عالمنا بعد ، ام ان ازالة القيود لن يترتب عليها اى تغيير كيفى » فى طريقة استمتاع الناس بالجنس ؟ أغلب الظن أن التحرر من الكبت سيترتب عليه ، فى المدى الطويل ، تضاؤل اهمية الجنس فى حياة الانسان ، لا زيادتها .

أما اولئك الشبان الذين نراهم اليوم ، فى مستعمرات الهيبيز وغيرها ، مفرقين فى مظاهر الحب بمختلف انواعها ، فانهم ، مهما كانوا متحررين ، يخضعون فى تصرفاتهم لمبدأ رد الفعل ، ويتعمدون مخالفة قواعد المجتمع الموجود . ولو كانوا يعيشون فى مجتمع يسير على نفس مبادئهم ، لكان دور الجنس فى حياتهم المتحررة اضيق نطاقا بكثير . ويكفى ، فى هذا الصدد ، أن يتذكر

المرء أن الاستمتاع بشتى مظاهر الحب لا يمكن ان يكون عملا يتفرغ له الانسان ، او يشغل الجانب الأكبر من وقته ، وذلك بحكم الضرورة البيولوجية والنفسية ذاتها بغض النظر عن اية تحريمات أو تعقيدات اجتماعية .

٤ — واخيرا ، فقد رسم لنا ماركيوز معالم هذه الحياة الجديدة دون ان يحدد لنا بوضوح ، الوسائل العملية الكفيلة بتحقيقها . وهناك ، على الأقل ، عقبة واحدة رئيسية تجعل قدرة الانسان على تحقيق هذه الحياة امرا مشكوكا فيه : هى ان **الاساس المادى للمجتمع الجديد سيكون هو ذاته التقدم التكنولوجى وسيادة الآلية الذاتية فى العالم . أى أن نفس الأسلوب السائد فى المجتمعات الصناعية المتقدمة حاليا ، هو الذى سيسود المجتمع الجديد (مع اختلاف فى الغايات بطبيعة الحال)**
ولكن كيف نستطيع ان نتخلص ، بهذا الأسلوب نفسه ، من التنظيم القهرى الذى يفرضه المجتمع الراهن ؟ الا يحتمل ان يؤدى استمرار التكنولوجيا الحالية الى استمرار نفس وسائل القهر الراهن ؟ ان الآلية الشاملة التى ستحقق للمجتمع الجديد الوفرة وتعفى الانسان من العمل المغترب ، تقتضى بطبيعتها نوعا من التنظيم الدقيق الذى يجلب معه ، حتما ، ألوانا من القهر والضبط والتحكم فى سلوك الافراد ، والتضحية بالفرد فى سبيل المجموع . ومن المستحيل ان تستمر آلات هذا العصر المرتقب فى الدوران بدون نوع من الترشيد ، اى من سيادة العقل ، فى التنظيم الاجتماعى . أى أننا سنضطر

حتما الى الاعتراف بأهمية العقل الى جانب الغريزة ، وربما قبلها ، وسنعيد للوجوس مكانته التى أراد ماركيوز ان ينحيه منها جانبا لكى يحل محله الايروس .

* * *

ب ـ ماركيوز والشباب :

تصلح النقطة الأخيرة التى أشرنا اليها فى ختام القسم السابق ، وأعنى بها عجز ماركيوز عن أن يحدد بوضوح الوسائل العلمية التى تعين على تحقيق المجتمع الجديد ، لكى تكون نقطة انطلاق لتحليل نقدى لموقفه من الشباب . ذلك لانه ، كما رأينا ، لا يقدم الينا نظرية ثورية يمكن أن تتخذ أساسا لممارسة عمليه ، بل يقدم الينا تحررا رمزيا ، على مستوى الفكر وحده ؛ فى المجال الحسى والجمالى فحسب . وربما بدا للمرء أن اختياره لهذا المجال بالذات دليل على يأسه من تغيير المجتمع القائم فى علاقاته العينية ، لأن العالم الجمالى ، على اية حال ، مجرد حلم ، ولأن هناك هوة لا تعبر بين المجال الاستطيقى والمجال السياسى .

ولكن ماركيوز يعتقد انه قد اهتدى الى قوى معينة ، فى قلب المجتمع الحاضر ، تستطيع ان تكون أداة عملية لاحداث عملية التغيير التى يدعو اليها . وعلى الرغم من انه لم يقدم أى برنامج عملى مفصل الطريقة التى تستطيع بها هذه القوى أن تقلب المجتمع الراهن (وهو فى ذلك

يختلف عن الثوريين الأصليين ، ويظل ـ كما قلنا ـ مجرد استاذ المانى للفلسفة) ، فانه قد اورد اشارات غير واضحة ، ساعدت الأحداث على ترسيخها فى الأذهان ، عن الدور الذى تستطيع قوى الشباب ، ممثلة فى الطلبة بوجه خاص ، ان تقوم به من اجل تغيير المجتمع . ولقد كان هذا الاهتمام بالطلبة ، الذين ظهروا على المسرح بوصفهم قوة ثورية جديدة ، هو الذى جلب لماركيوز القدر الأكبر من شهرته فى السنوات الاخيرة من عمره . وكان الطلبة انفسهم من اهم عوامل اذاعة هذه الشهرة : اذ انهم ابدوا ترحيبا كبيرا بذلك المفكر الذى استطاع ان يجعل لهم دورا بارزا فى تحريك احداث العالم ، فى الوقت الذى كان فيه غيره من المفكرين يستبعدونهم او يجعلون لهم دورا هامشيا فحسب . ومن جهة أخرى فان ماركيوز ذاته وجد فى ثورات الشباب تأييدا قويا لأفكاره التى نادى بها من قبل ، والتى أعلن فيها أن القوى الثورية التقليدية، وهى البروليتاريا، قد فقدت ثوريتها باندماجها فى المجتمع الصناعى المتقدم الى حد اصبحت فيه تحرص على بقاء هذا المجتمع وتحافظ على طابعه الاستغلالى .

ولقد اشار ماركيوز فى ختام كتاب **« الانسان ذو البعد الواحد »** بوجه خاص ـ الى أن خلاص المجتمع لن يتم على يد اية جماعة من الجماعات المندمجة فيه ، بل سيتم على ايدى « الهامشيين » والمرفوضين والمضطهدين والخارجين عن نطاق عملية الانتاج . وعلى الرغم من ان هذه الاشارة كانت ، فى نظر كثير من الكتاب ، تعبيرا

عن اليأس والشعور بالعجز عن احداث تغيير حقيقى فى المجتمع القائم ، فان الشباب أنفسهم قد رحبوا بها ووجدوا فيها دليلا على انهم اصبحوا الورثة الحقيقيين لروح الثورة فى العالم . ولقد كان من الطبيعى ان تجد هذه الفكرة رواجا بين شباب العالم ، ولا سيما فى البلاد الصناعية المتقدمة بأمريكا واوروبا : اذ ان الشباب فى هذه البلاد مهيأ نفسيا للفكر القائلة انه مرفوض ومنبوذ ، وان الكبار لا ينصتون اليه ولا يتركون له دورا فى تحديد مجرى الاحداث . وتكاد المشكلة الرئيسية للمراهقين فى هذه البلاد ان تكون عدم اصغاء الكبار اليهم ، وعدم تجاوبهم معهم ، لأن هؤلاء الكبار منصرفون بكل قواهم الى اعمالهم الانتاجية ، التى لا تترك لهم وقتا للتفاهم مع ابنائهم . ومن هنا فانه حين يأتى مفكر مثل ماركيوز لكى يؤكد ان هؤلاء المرفوضين هم مخلصو البشرية الجدد فلن يكون من المستغرب أن يتعلق به الشباب ويروا فيه المفكر الناطق بلسانهم .

ومن ناحية اخرى فقد كان من الطبيعى ان يرحب الشباب بفيلسوف ينادى بانتهاء عهد الكبت والقهر ، وبسيادة الايروس على اللوجوس ، او الغريزة الحيوية على العقل ، ويدعو الى احياء قدرات الانسان الخيالية فى مقابل قدراته المنطقية ، ويجعل من الاستمتاع بالحب والجمال هدفا اسمى لحياة الانسان فى المجتمع الجديد كل هذه تشكل فى واقع الأمر احلاما تراود الشباب فى كل عصر ، ويزداد الحاحها عليهم فى عصرنا الذى تسوده

الروح التجارية ، وفى المجتمعات التى تسير فى كل امورها وراء دافع الربح . ومن المؤكد أن دعوة ماركيوز الى تقييد النزوع الاستهلاكى ، وتأكيده لأضرار هذا النزوع على الشخصية الانسانية ، تتجاوب تماما مع مثاليه الشباب ونزوعه الى الزهد فى المطالب المادية وهو ذلك الزهد الذى لا يتعارض على الاطلاق مع انطلاق الشباب وراء قيم الحب والجمال .

ولكننا نلاحظ ، من جهة أخرى ، أن ماركيوز حين يؤكد الحاجة الى الأمان والحياة الراضية المسالمة ، والى استمتاع الفرد « بمجال خصوصى » ينفرد به ، يبتعد دون أن يشعر عن جو الشباب ، ويعبر بالتالى عن نفسه تعبيرا اصدق . ذلك لان هذه القيم أشبه ما تكون بقيم العجائز الذين لا يريدون من الدنيا الا « الستر » . ومن المحال ان يستجيب الشباب ، فى توثبهم وانطلاقهم وسعيهم الى المغامرة وارتياد آفاق جديدة مجهولة ، لهذه الدعوة الى المسالمة والامان والهدوء والتهدئة . ان ماركيوز يريد ان يحيل الناس — بعد أن يصبح الانتاج آليا يسيرا لا يقتضى منهم الا اقل جهد — الى « التقاعد » ، ويجعلهم اشبه بمن ينشدون الهدوء والسلام و « الخصوصية » فى مأوى منعزل بعد بلوغهم مرحلة الشيخوخة . وهذا ، فى رأيى ، هو الذى يعبر عن موقف ماركيوز الحقيقى ، اذ انه مما يتمشى تماما مع تفكير شيخ مسن أن يدافع عن قيم العجائز . اما الدفاع الحار عن « الايروس » — وهو دفاع يتناقض مع هذا الموقف تناقضا واضحا —

فيبدو لى اقرب الى الرغبة فى تملق الشباب منه الى اى شىء آخر . انه فى حقيقة الأمر تدليل ، بل تضليل للشباب ، لأن المجتمعات لا تبنى على أساس من قيم الحب العاشق وحده . وهو يكاد يصل الى مرتبة النفاق الصريح اذ يجعل من المبدأ الذى يدور حوله اهتمام الشباب أساسا لحياة كاملة من نوع جديد . وليس الدليل على ذلك هو تناقضه مع قيم الهدوء والمسالمة والانعزال فحسب ، بل ربما كان الدليل الأقوى عليه هو تطرف ماركيوز — وهو شيخ عجوز ناهز السبعين — فى تأكيد اهمية الجنس والحب الى حد جعله مهمة رئيسية يتفرغ لها الانسان فى المجتمع الجديد .

على أن عيوب ماركيوز هذه كانت فضائل فى نظر الشباب . وكذلك كان الحال فى تأكيده فكرة الرفض السلبى ، دون اية اشارة الى الطريقة الايجابية لبناء المجتمع الجديد . ذلك لأن مرحلة الشباب بأسرها تتميز من الوجهتين النفسية والعقلية ، بالاتجاه الى رفض القديم والتقليدى والشائع ، دون قدرة على الاستبصار بما يحل محله . والمفروض أن هذا الاستبصار سيأتى فى مرحلة النضج ، وان كان من المحتمل الا يأتى على الاطلاق . ولقد توقف ماركيوز عند حدود التعبير السلبى فهو « يكره » هذا المجتمع ، ولا « يريده » ، ولكنه لا يتغلغل فى تياراته واتجاهاته بطريقة علمية حتى يستطيع أن يغيرها على أساس سليم . ومن المؤكد ان هذا الطابع العاطفى ، الانطباعى السريع ، هو الذى جعله

مقربا الى كل من يمر بمرحلة العمر التى يصدر فيها المرء احكامه على اسس عاطفية ، ويكون فيها قبوله لاى شىء او رفضه له مبنيا على حبه او كراهيته له ، لا على تحليل موضوعى هادىء للامور .

وليس معنى ذلك ان ماركيوز لم يحاول ان يقدم صورة ايجابية للعالم الجديد ، وانما معناه ان اقوى العناصر فى تفكيره هو العنصر السلبى ، وان اعجاب الشباب به يرجع اساسا الى دعوته الى « الرفض الاعظم » الذى يتمشى تماما مع سخطهم على الأوضاع ورغبتهم فى تغييرها . اما الى اى شىء يكون هذا التغيير ، فهذا ما لم يفصل ماركيوز الكلام فيه ، وما لم يبحثه الا بطريقة سريعة لا تقدم تحليلا علميا لطريقة الانتقال الى المجتمع الجديد ، ولمراحل هذا الانتقال ووسائله ، ولا تزودنا باى برنامج مفصل لما سيحدث بعد ثورة السلب .

* * *

ج — من الطلاب الى العالم الثالث :

على الرغم من أهمية الدور الذى نسبه ماركيوز الى الشباب ، والى الطلاب بوجه خاص ، فى تحريك دفة الأحداث فى عالمنا المعاصر ، فانه لم يكن يؤمن بأنهم هم وحدهم القوة القادرة على تحقيق التحول الى المجتمع الجديد. فاذا كان الطلاب يعيشون على هامش المجتمع الصناعى « فى داخله »

فان هناك فئة أخرى تعيش على هامش هذا المجتمع « خارجة » ، هى الثوار فى العالم الثالث .
انهم بدورهم مضطهدون ، هامشيون ، لم تلوثهم حياة المجتمعات الصناعية المتقدمة ، ولم يلتزموا بعد بقيمها التجارية الانتهازية . فالطلبة ، بكل ما يقومون به من حركات متمردة ، ليسوا هم القوى الثورية ذاتها ، كما ان الشباب الثائر على التقاليد ، من امثال الهيبز وغيرهم ليسوا خلفاء البروليتاريا وورثتها فى النصف الثانى من القرن العشرين ، وانما هم يكشفون بسلوكهم عن رفض المجتمع القائم ورفض التمتع بمزايا الوفرة التى يقدمها هذا المجتمع ، وكذلك رفض قيمه التجارية واحلال قيم الحب والجمال محلها . ولذلك فهم بدورهم مظهر مبكر من مظاهر نفى هذا المجتمع ، ولكنهم ليسوا هم انفسهم الثوار . وانما الثوار هم الجماعات المضطهدة والمطحونة من الاقليات فى قلب المجتمع الراسمالى ، وهم قبل هؤلاء واولئك ، جبهات التحرير فى بلاد العالم الثالث المتخلفة (٢٣) .

ومن السهل ان يدرك المرء سبب اهتمام ماركيوز بالعالم الثالث . ذلك لأن الواقع قد اثبت ، مما لا يدع مجالا للشك ، أن الهزة الحقيقية التى زعزعت أركان المجتمع الراسمالى كانت ثورات التحرير التى نشبت فى بلاد متخلفة : فالتغيير الذى أحدثته ثورة الجزائر فى فرنسا ، والذى احدثته ثورة فيتنام فى فرنسا اولا ثم فى قلب الولايات المتحدة ، قلعة الراسمالية الكبرى فى

العالم المعاصر ، كان تغييرا هائلا لا تزال آثاره تتكشف يوما بعد يوم ، حتى فى المجالات التى تبدو بعيدة الصلة عن المجال العسكرى المباشر . ولم يكن فى استطاعة ماركيوز أن يتجاهل هذه الحقيقة الواضحة لكى يتعلق بالحركات الطلابية التى هى ، على أحسن الفروض ، حركات ذات اثر محدود . وعلى اية حال فلم يكن هناك أدنى تعارض بين الاهتمام بالشباب والاهتمام بالثورات التحررية فى العالم الثالث ، اذ أن الشباب انفسهم ، فى البلاد الصناعية المتقدمة ، قد تبنوا قضية التحرر وثاروا على نظم الحكم فى بلادهم من أجلها . أى ان ماركيوز لم يخرج عن نطاق رغبات الشباب حين جعل أمل الانسانية فى التحرر معلقا بثورات المجتمعات المتخلفة .

وهكذا ربط ماركيوز بين حركات الطلاب وثورات العالم الثالث فقال : « ينبغى أن تنجح معارضة الطلاب فى أن تجعل من العالم الثالث ومن ممارسته الثورية قاعدتها الجماهيرية الخاصة . » وعبر عن امله فى البلاد المتخلفة بقوله : « ان البلاد المتخلفة هى النفى الانسانى الحى للنظام القائم » . ومن هنا كان أمله يتجه الى قيام تعاون وتنسيق بين حركات الطلاب والمعارضة فى البلاد الراسمالية من جهة ، وبين جماهير الثوار فى العالم الثالث من جهة أخرى .

هذا الاهتمام المفاجىء بالعالم الثالث ، فى كتابات ماركيوز الأخيرة ، يدل فى نظرنا على امرين : أولها أن ماركيوز لم يكن فى هذه الناحية من المفكرين الذين

يسبقون الأحداث ، بل كان يدع الأحداث تسبقه ثم يسير فى تيارها . وهو يدل ثانيا على أن احتمال التملق قائم على الدوام فى المواقف التى يتخذها ، أو ينتقل اليها : اذ ان ثوار العالم الثالث ، مثل جيفارا وهوشى منه ، اصبحوا المعبودين الحقيقيين للشباب فى البلاد الراسمالية ، ومن هنا كان على كل من يريد التقرب الى الشباب ان يمجدهم .

وربما وجد القارىء فى هذا الحكم شيئا من الاسراف فى اساءة الظن ، ولكن واقع الأمر هو أن ماركيوز قد تذكر « العالم الثالث » فجأة بعد طول نسيان ، بل بعد تجاهل تام . فتحليلاته كلها كانت تنصب على المجتمع الصناعى المتقدم ، الذى يدرج فيه النظام الراسمالى الغربى والنظام السوفيتى على السواء . وانتقاداته كانت موجهة الى الانسان فى هذا المجتمع ، الذى تهدده أساليب الادارة والقمع وتطبيق التكنولوجيا الحديثة فى التسلط على عقول الناس واذواقهم . هذا الانسان هو الذى تتعرض حياته للتسطيح ونفسيته للتزييف نتيجة للتصنيع الشامل .

وعلى الرغم من أن ماركيوز يؤكد ان هذه الاخطار تهدد الانسان بما هو انسان ، ولا تهدد طبقة بعينها ، فان المعنى الحقيقى لما يقول هو ان الانسان فى مجتمعات متقدمة معينة معرض لأخطار لا يعرفها الانسان فى المجتمعات المتخلفة . **ولقد اراد ماركيوز — عمدا — ان يتجاهل هذه المجتمعات المتخلفة**

تجاهلا شبه تام ، مثلما تجاهل افلاطون الطبقة الثالثة (طبقة الصناع والمشتغلين بالمهن اليدوية والمادية) ولم يجعل لها اى دور فى مشروعه ، مع ان كلا من ماركيوز وافلاطون كان يعلم ان الفئة التى تجاهلها هى التى تشكل اغلبية المجتمع .

لقد ظل ماركيوز يفكر فى مشكلات المجتمعات الصناعية المتقدمة وحدها ، وعندما ادرك ان جميع طرق الاصلاح مسدودة امام هذه المجتمعات اذا اقتصرت على قواها الخاصة ، تذكر العالم الثالث فى اللحظة الأخيرة (عندما كان العالم الثالث ، ممثلا فى فيتنام ، قد اثبت بما لا يدع مجالا للشك انه يستطيع أن يصمد فى وجه العالم الصناعى المتقدم ، بل أن يزعزع أركانه من داخله) ولكن هذا الاستدراك الذى اتى على عجل ، بدافع الرغبة فى ملاحقة تيار الأحداث ، انما يزيد من حدة التناقض فى تفكير ماركيوز السياسى . ذلك لأن الثورة التى يدعو اليها ، والتى يريدها ان تكون ثورة « شاملة » ، لا تفهم ولا تقدر الا فى المجتمع الراسمالى على وجه التخصيص ولا مكان فيها لانسان العالم الثالث .

ان العلل التى يشكو منها ماركيوز ، والأهداف التى يريد ان تقوم الثورة من اجلها ، لا تعنى شيئا بالنسبة الى انسان العالم الثالث ، على الرغم من ادعاء ماركيوز ان الثورة ينبغى ان تجتاح العالم كله ، وانها ثورة « انسانية » لا ثورة محلية او طبقية . فكل حديث ماركيوز عن الروح الاستهلاكية المفرطة فى المجتمع

الصناعى المتقدم ، وعن الحاجات الزائفة التى يخلقها هذا المجتمع فى نفوس افراده لكى يستطيع تصريف منتجاته ، لا بد ان يثير العجب والتساؤل فى ذهن انسان العالم الثالث ، الذى لا يعرف مجتمعه مشكلة تصريف الانتاج الفائض ، ولا مشكلة تزييف رغبات الناس باستخدام احدث اساليب الاعلان وفنون الحض والتأثير والاغراء . بل ان مشكلة المجتمع المتخلف هى انه لا يفى بالحد الأدنى من الحاجات الضرورية ، ولا مجال لديه للمفاضلة بين حاجات حقيقية وحاجات زائفة .

اما الهدف الذى ينبغى ان تسعى اليه الانسانية ، وهو السعى الى الأمن وطمأنينة النفس ، ونشدان قيم الحب والجمال ، فهو هدف لا يشكل اى اغراء لمجتمعات الفقر والجوع . ان البحث عن الحب والجمال امر مفهوم فى مجتمع غنى ابتعد الانسان فيه عن جذوره الطبيعية فى زحمة الانتاج العقلانى المنظم الصارم . اما المجتمع الذى ينشد الحد الأدنى من وسائل العيش ، والذى تعد الوفرة الانتاجية بالنسبة اليه حلما بعيدا ، فمن العبث ان نغريه بالدعوة الى « تجاوز » حياة الوفرة ، والكف عن الاهتمام بزيادة الانتاج .

والانسان الذى لم يزل — بحكم الجهل المستحكم — يفكر تفكيرا اقرب الى الأسطورة اللاعقلية ، والذى لم يستطع ان يتباعد عن حياة الطبيعة ليخلق لنفسه مجتمعا صناعيا كاملا ، لن يفهمنا لو دعوناه الى الحد من سيطرة العقل والعودة الى منابع الحياة الطبيعية . والإنسان

الذى لا يزال فى اول طريق السيطرة على مقدراته ، والذى يحتاج الى خوض معارك ضارية (بالمعنى المادى والمعنوى) لكى يتخلص من الاستغلال ومن آثار الاستعمار والقوى الغاصبة ، لن يسير وراءنا لو قلنا ان هدفنا النهائى هو الوصول الى عالم يسوده الهدوء والأمان والحياة والمسالمة .

ان ما يبحث عنه ماركيوز هو مجتمع ما بعد الوفرة وما بعد التقدم التكنولوجى ، وهذا هدف لا يغرى سوى مجتمعات محدودة ، هى المجتمعات التى تنشد استعادة انسانيتها التى فقدتها فى غمرة الانشغال بالانتاج والاهتمام بالتوسع الاقتصادى . ومن هنا كانت صورة العالم الجديد التى يقدمها الينا ماركيوز لا تعنى شيئا ، ولا تشكل اغراء ، بالنسبة الى مجتمع يريد ان ينقذ نفسه من الفقر والجوع ، وينتشل نفسه من الجهل والمرض ، اما الحب والجمال ففى استطاعتهما الانتظار !

وربما بدا للقارىء ان كل هذا النقد الذى نوجهه الى ماركيوز لا محل له ، لانه اعترف صراحة بانه انما يتحدث عن المجتمع الصناعى المتقدم ، ولم يزعم انه يصف احوال البلاد المتخلفة . ولكن هذا الرد ، مع صحته ، لا يعفى ماركيوز من النقد . ذلك لانه عندما دعا الى الثورة كان يردد على الدوام ان تلك ثورة انسانية شاملة تسرى على جميع الشعوب ، بينما هى ، فى مفهومها ذاته لا معنى لها الا بالنسبة الى مجتمعات بشرية محدودة . ومع ذلك فحتى لو تصورنا ان هذه الثورة قامت فى

المجتمعات الصناعية المتقدمة وحدها ، فان الصورة ستصبح عندئذ اشد غرابة : اذ ان هذه المجتمعات ستكون عندئذ قد انتقلت الى تحقيق اقصى غاياتها ، وعاشت فى جنة الحب والجمال والسلام ، على حين ان الجزء الأكبر من البشرية لا يزال يكافح من اجل لقمة العيش . ومما يزيد الموقف سوءا ، ان نفس القيم التى يدعو ماركيوز الى سيادتها فى مجتمعه السعيد ، تساعد على زيادة حدة التناقض ، بل وتحبط نفسها بنفسها : ذلك لأن « الحياة الراضية » لن تعود راضية على الاطلاق اذا شعر المرء بأن اقرانه يتضورون جوعا ويعانون شتى الوان الحرمان وحتى لو اكتفى من يعيش فى مثل هذا المجتمع بتنمية مواهبه وقدراته الخاصة ، دون اكتراث بغيره (وهو امر غير مستبعد ما دام المثل الأعلى للمرء هو أن يعيش فى هدوء ويستمتع بالحب والجمال) ، فان دلالة القيم التى يعيش وفقا لها ستتحول عندئذ الى عكس المقصود منها ، وستصبح قيما للانانية واللامبالاة .

ومجمل القول ان ماركيوز تجاهل العالم الثالث ولم يترك له مكانا فى مشروعه الذى لا يخاطب به الا مجتمعا يعانى من مشكلات التقدم الزائد ، لا من مشكلات التخلف . ولذلك فان الثورة التى يدعو اليها لا يمكن ان توصف بانها انسانية ، بل هى ثورة محدودة ببيئة معينة لا يكون لها خارجها اى معنى . فاذا نادى بعد ذلك بأن حركات التحرير فى العالم المتخلف هى التى ستنقذ العالم المترف ذاته من عيوبه ، كان نداؤه هذا منطويا على قدر غير

قليل من المغالطة ، بل من النفاق . ذلك لأنه يطالب البلاد المتخلفة بأن تواصل استنزاف دمها ببطء — كما تفعل فيتنام — لا من اجل تحررها الخاص فحسب ، بل من اجل اصلاح الفساد داخل المجتمعات المتقدمة ذاتها . انه يطالبها بأن تكون المسيح الذى يفتدى خطايا الآخرين وهو يقطر دما على صليبه . وبدلا من ان يدعو الى الكفاح داخل هذه المجتمعات المتقدمة ، من اجل تخليصها من عيوبها ، نراه يؤكد ان حركات السخط فى داخلها ليست فعالة الا بقدر ما تتحالف مع حركات التحرير فى البلاد المتخلفة ، وكأنه بذلك يعلن ان اصلاح احوال المتقدم من داخله امر ميئوس منه . والحق ان المرء لو وصف موقفه هذا من البلاد المتخلفة بأنه رومانتيكية فكرية تطالب هذه البلاد بأن تكون هى الشهيدة التى تفتدى المترفين الفاسدين ، لكان فى هذا الوصف قدر غير قليل من حسن الظن . وربما كان الوصف الأدق هو ان هذا الموقف ينطوى على تواطؤ موضوعى (بغض النظر عن النوايا المعلنة) مع النظم القائمة فى البلاد المتقدمة صناعيا ، ما دام المعنى الضمنى فيه هو انه لا توجد داخل هذه البلاد قوى ثورية تستطيع تغيير الأوضاع فيها .

* * *

د — هل كان ماركيوز عدوا للرأسمالية ؟

لا جدال فى أن هذا النقد الاخير يثير ، من الجذور ، مسألة موقف ماركيوز من الرأسمالية . ذلك لأن ماركيوز

قد اكتسب شهرته ، فى السنوات الأخيرة من حياته ، بوصفه ناقدا جادا للرأسمالية ، التى عاش فى اعظم بلادها واقواها ، وهى الولايات المتحدة ، فترة طويلة من عمره استطاع خلالها ان يراقب الأمور فيها عن كثب ، ويقدم تحليلا دقيقا وعميقا لكثير من الظواهر السائدة فيها ، وهو تحليل يزداد المرء ايمانا بدقته اذا مر بتجربة معايشة هذا المجتمع .

ولعل اول الأسئلة التى تتبادر الى الذهن فى هذا الصدد ، هو السؤال عن المنهج الذى اتبعه ماركيوز فى تحليل المجتمع الراسمالى . ولا شك ان الاجابة عن هذا السؤال ليست بالأمر اليسير ، لأن ماركيوز لم يعلن عن رايه فى منهج البحث الاجتماعى ، بل لم يقدم آراءه اصلا بوصفه عالم اجتماع ، وانما قدمها بوصفه فيلسوفا متأملا للمجتمع ، وكانت نظرته العامة الى المجتمع ، كما عرضناها من قبل ، مزيجا من الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع . ومع ذلك ففى استطاعتنا ان نهتدى الى اجابة معقولة عن هذا السؤال بالرجوع الى موقفه من علم الاجتماع فى نشأته الاولى . ذلك لأن هذه النشأة الأولى ارتبطت بالفلسفة الوضعية التى كان اوجست كونت رائدا لها والوضعية فى راى ماركيوز مذهب فلسفى يقف من النظم القائمة موقف القبول والدفاع والتبرير . ومن هنا كان البحث الاجتماعى التقليدى متجها فى معظم الأحيان الى تأييد الأوضاع القائمة او السكوت عليها على الاقل ، وكان من المستحيل ان يتخذ العلماء الاجتماعيون

التقليديون موقف الرفض من المجتمع السائد . لذلك كان ماركيوز حريصا كل الحرص على تجنب كل منهج وضعى رغبة منه فى افساح مجال لفكرته فى السلب والرفض وفى ترك المجال مفتوحا للتجاوز والتمرد والخيال الثورى الذى يسهم فى تغيير الواقع .

ولقد رفض ماركيوز اساليب البحث المتبعة فى المجتمع الامريكى ، على التخصيص ، لانها تبنى على نظرة « ذرية » أو تفتيتية الى المجتمع ، وتغوص فى تحليل التفاصيل ، وفى الجداول والاحصائيات والأرقام دون أن تبذل اى جهد لادراك الصورة العامة ، ولمناقشة الأسس الأولى للمجتمع . هذه العملية الزائفة ، التى يتعلل بها الباحث كيما يتجنب اصدار اى حكم عام ، تقف حائلا بين العقل وبين فهم المجتمع . ومما يزيد هذا الفهم صعوبة ، تلك اللغة الاصطلاحية الشديدة التعقيد ، التى يصطنعها باحثو المجتمع ويتوارثونها ، بعد اضافة المزيد من التعقيدات عليها ، جيلا بعد جيل ، وهى لغة تشكل حاجزا يربك العقول ويخفى الصورة الحقيقية القبيحة للمجتمع . ان الروح السائدة فى مثل هذا البحث الاجتماعى هى روح الرضوخ والامتثال والمسايرة Conformisme اذ إن البحث لا يزيد عن ان يكون معرفة بالوقائع على ما هى عليه ، وبدور كل فرد ووظائفه لا بأهداف المجتمع ككل . والواقع ان هذا النوع من المعرفة يخدم اهداف الترشيد الوظيفى لكل العمليات الفردية فى الجهاز المعقد الذى يضعه المجتمع الرأسمالى ،

ولكنه لا يفيد فى معرفة المسار الكلى للجهاز الكامل ، ويتستر على اللامعقولية الكامنة فى حياة المجتمع ، اذ يخفيها فى خضم التفصيلات الجزئية ، ومن هنا كان ماركيوز على حق حين سمى الوضعية والاجرائية Operationalisme والوظيفية Foncionalisme بانها « الشكل النظرى العقلانى لنظام لا عقلى » (٢٤) .

لهذه الاسباب كلها ، ولان ماركيوز كان على الدوام فيلسوفا ، **فقد اصطنع لنفسه منهجا هو اقرب الى الانطباعات الخاصة منه الى البحث الموضوعى المنظم .**

وصحيح ان هذه الانطباعات الخاصة كانت عميقة فى كثير من الاحيان ، ولكن الخطر الذى يهدد هذا المنهج الانطباعى هو انه قد يكون مرتكزا على احكام نمطية مستمدة من نفس المجتمع « ذى البعد الواحد » الذى يريد ان ينقده . وسوف نرى بعد قليل امثله لهذه الاحكام النمطية التى اخذ بها ماركيوز دون مناقشة ، وكانت لها فى فكره نتائج خطيرة . ولعل اخطر هذه النتائج هى توقفه عند حد الرفض بطريقة انفعالية ، وعجزه عن تحليل العلاقات الموضوعية فى المجتمع الذى ينقده بطريقة علمية مدروسة .

فهل استطاع ماركيوز بمنهجه هذا ، ان يقدم نقدا حقيقيا للمجتمع الرأسمالى ؟ او لنتساءل بتعبير ادق : هل كانت الحصيلة النهائية لنقد ماركيوز فى صالح المجتمع الرأسمالى ام فى غير صالحه ؟

من المؤكد ان ماركيوز قد وجه الى النظام الرأسمالى

انتقادات تمس هذا النظام فى صميمه . ومن المؤكد ايضا ان افكاره كانت عاملا من عوامل تنبه الأذهان — ولا سيما بين الأجيال الشابة — الى عيوب نظام يجيد اخفاء نقائصه ويعرف كيف يكسوها رداء براقا شديد الاغراء . ولا بد للمرء ان يعترف بأن بعضا من افكار ماركيوز الأساسية مثل « احادية البعد » فى المجتمع الراسمالى ، وفكرة اندماج القوى المضادة للمصالح السائدة داخل النظام نفسه بطريقة تؤدى الى كبت التغير الاجتماعى وتحول الطبقات العاملة الى قوى مؤيدة للنظام ، واستخدام مستوى المعيشة المرتفع وسيلة لتقييد حرية الانسان والقضاء على ثوريته ، والعيوب التى تتولد عن « الوعى الاستهلاكى السعيد » ، وضحالة الثقافة التى تسود هذا المجتمع وسطحيتها ونزوعها الى المسايرة — هذه الأفكار اصبحت تكون جزءا لا يتجزأ من نظرة المثقفين المستنيرين الى المجتمع الراسمالى . وعلى الرغم من ان ماركيوز لم يكن اول من قال بها ، فلا جدال فى انه اسهم بدور كبير فى نشرها .

ومع ذلك فان التحليل الدقيق لآراء ماركيوز يكشف عن نقاط التقاء خفية كثيرة بينه وبين النظام الراسمالى . وليس يعنينا هنا ان تكون هذه النقاط متعمدة او غير متعمدة . فمن الممكن ، مثلا ، ان يستنتج المرء امورا كثيرة من حقيقة اشتغاله لمدة طويلة فى اعمال لها علاقة بأبحاث المخابرات التابعة لوزارة الخارجية الامريكية ، وفى مراكز البحوث الخاصة بأوروبا الشرقية فى جامعتين

امريكيتين كبيرتين ، وهى عادة مراكز بحوث يستفيد « النظام القائم » من حصيلة ابحاثها فى رسم سياسته . ولكن من الممكن ، فى مقابل ذلك ، ان يستبعد المرء وجود اى اتجاه متعمد لديه الى خدمة الرأسمالية ، لان الضربات التى وجهها الى هذا النظام ، والتى ارتبطت بمظاهرات الطلاب اليساريين فى بلاد مختلفة ، اقوى من ان يمكن ادخالها تحت نمط الخداع المتعمد او التمويه والتضليل من جانب عميل يريد فى حقيقة الأمر خدمة النظام القائم .

لذلك لا نود ان نقحم انفسنا فى بحث عن النوايا والمقاصد الداخلية ، وانما يكفينا ان نبحث فى الحقائق الموضوعية ذاتها . **فما هى اذن الوقائع الفعلية التى يمكن ان يستند اليها المرء فى قوله ان ماركيوز كان ، فى بعض جوانب تفكيره ، يخدم النظام الراسمالى من الوجهة الموضوعية ؟**

١ — كان نقد ماركيوز ينصب اساسا على « المجتمع الصناعى المتقدم » — يستوى فى ذلك الراسمالى منه والاشتراكى . فهو لا يقيم وزنا كبيرا لموقف المجتمع من وسائل الانتاج ومشكلة الملكية ، بوصفها عوامل رئيسية فى استعباد الانسان الحديث او تحريره ، وانما المشكلة فى نظره هى ان الجهاز المعقد الشامل ، الذى يسود المجتمعات الحديثة المتقدمة ، ايا كان النظام الاجتماعى السائد فيها ، هو الذى يؤدى الى تسطيح الانسان الحديث وجعله ذا بعد واحد . هذا النوع من التعميم

الشديد يؤدى الى تمييع المواقف ، وعدم تحديد المسئوليات ، بل أن ربط الاستبداد « بالجهاز الشامل » الذى يضم الجميع ، معناه التستر على الدور الخاص الذى تلعبه اقلية مستبدة تتحكم فى هذا الجهاز وتكسبه اتجاهه الاستبدادى المميز حرصا منها على مصالحها الخاصة .

فموقف ماركيوز هذا يؤدى الى نتيجتين : الاولى انه لا يميز ، داخل النظام الراسمالى ، بين الاقلية ذات المصالح الجشعة والاغلبية التى تستبد بها تلك الاقلية دون أن تكون واعية بانها منقادة لخدمة مصالح غيرها . والثانية انه لا يفرق بين النظامين الراسمالى والاشتراكى من حيث مسئوليتهما عن الاستبداد بالانسان الحديث . فهو ياخذ ، بطريقة ضمنية ، بفكرة « تقارب النظامين » التى نادى بها مفكرون مثل « ريمون آرون » ، والتى تؤكد ان التكنولوجيا الحديثة تتجه تدريجيا الى تقريب الشقة بين النظامين الراسمالى والاشتراكى ، والغاء ما بينهما من فوارق . وهذا امر واضح كل الوضوح فى كل ما يقوله عن تحكم نظم الادارة الحديثة ، واساليب الترشيد الدقيقة ، فى الانسان الحديث ، سواء اكان ذلك فى المجتمع الراسمالى ام الاشتراكى . ومع ذلك ، فاذا كان حكم ماركيوز هذا صحيحا بالنسبة الى تطبيقات معينة للنظم الاشتراكية ، فقد كان من واجبه أن يفرق بين «المبدأ» و «التطبيق» ، وان يدرك ان النظامين الراسمالى والاشتراكى ، من حيث المبدأ ، لا يمكن ان يكونا مسئولين

بدرجة متساوية عن اغتراب الانسان الحديث وفقدانه لابعاده المتعددة . ولكنه ، باتخاذه موقف الناقد للطرفين معا ، لجأ الى اسلوب يتبعه الكثيرون فى عالمنا المعاصر من اجل محاربة « مبدأ » الاشتراكية فى اطار مزعوم من النزاهة والموضوعية والحياد ، وهو موقف يرحب به الراسماليون كثيرا دون شك .

٢ — ولقد كان ماركيوز فى حديثه عن المجتمع الراسمالى على التخصيص ، يفترض دائما وجود الرخاء فيه ، حتى بالنسبة الى الطبقات العاملة . انه ، حين يدعو الى محاربة النزوع المفرط الى الاستهلاك ، يفترض أن الوفرة — التى تخدر حواس الانسان — جزء لا يتجزأ من تركيب هذا المجتمع ، وان ادنى الطبقات فى السلم الاجتماعى متمتعة بنصيب من هذه الوفرة ، ومن ثم فانها تفقد ثوريتها وتصبح جزءا من دعائم بقاء النظام القائم . هذا يعنى ، بصورة ضمنية ولكنها واضحة كل الوضوح ان الفقر والشقاء منعدمان فى ذلك المجتمع ، حتى بين الطبقات الدنيا . وتلك فى الواقع فكرة تسدى الى المجتمع الراسمالى خدمة لا تقدر ، وان تكن خدمة مستترة وراء ستار من النقد الشديد اللهجة . واحسب ان انسان العالم الثالث ، الذى تقف بلاده حائرة بين اختيار هذا النظام الاجتماعى أو ذاك ، حين يستمع الى رأى ماركيوز القائل ان النظام الراسمالى يقضى على ثورية الطبقات التى هى بطبيعتها قادرة على الثورة ، ويسلبها القدرة على معارضة النظام المستبد القائم ، لانه يمنحها

الوفرة ويفرقها فى نعم الحياة الاستهلاكية السعيدة ، سيقول لنفسه ، دون تردد : وما حاجتى الى الثورية ان ان كنت سأعيش منعما ؟ وما خوفى من ان اكون « ذا بعد واحد » ما دمت فى حياتى الراهنة بلا ابعاد على الاطلاق ؟ وفيم يعنينى ان يكون النظام مستبدا ان كان يوفر لى ضروراتى وكمالياتى ؟

ان ماركيوز يسدى الى النظام الراسمالى ، فى هذا الصدد ، خدمة كبرى ، اذ يتجاهل ما يعترف به الراسماليون انفسهم من حقيقة وجود الفقر فى بلادهم (بنسب ليست كبيرة جدا ، ولكن لا يمكن تجاهلها) . وهو فى الوقت ذاته يتجاهل ان الفقر شيء نسبى ، ويتناسى ان الانسان يمكن ان يكون فقيرا ، حتى لو كان يتقاضى مرتبا مرتفعا نسبيا : فمثلا ، حين تكون ابسط الخدمات الصحية باهظة التكاليف ، وحين يكون التعليم العالى خياليا فى اسعاره ، يمكن ان يكون العامل فقيرا على الرغم من انه يتقاضى مرتبا يبدو — بمقاييس البلاد الاخرى — مرتفعا ، ويتيح له ان يشترى قدرا غير قليل من السلع الاستهلاكية . واخطر ما فى الامر ان ماركيوز يفترض انعدام الفقر بين الطبقات العاملة بطريقة ضمنية دون أن يجد فى ذلك ما يستحق حتى مجرد المناقشة . وكأنه بديهية لا سبيل الى الشك فيها . فهو يعرض الفكرة فى سياق نقده للمجتمع الراسمالى : اذ ان هذا المجتمع اخطأ لانه ربط العمال بعجلة الوفرة الاستهلاكية وانتزع منهم بذلك مخالبهم الثورية . وليس هناك ما هو

خطر — من الوجهة النفسية — من هذا الاسلوب الذى يلقى بالفكرة فى ذهن القارىء عرضا ، بوصفها مقدمة لا تناقش . وبوصفها عنصرا من عناصر نقد نظام تؤدى هذه الفكرة ذاتها ، فى واقع الامر ، الى الدفاع عنه ، وذلك على الاقل فى نظر الفقراء والمحرومين .

٣ — كان جهد ماركيوز الاكبر ، فى مجال النظرية الاجتماعية ، متجها الى تفنيد الفكرة الرئيسية فى النظرية الماركسية ، وهى فكرة التناقض بين الطبقتين البورجوازية والعمالية . فالمجتمع الصناعى المتقدم اصبح فى نظره ، ذا بعد واحد ، واصبحت الطبقات القادرة على المعارضة جزءا من النظام القائم . ففى مثل هذا المجتمع اذن يسود نوع من « التجانس » ، مضاد تماما « للتناقض » الذى قال به ماركس . وهذا هو الواقع الجديد الذى طرأ على المجتمع الراسمالى ، والذى يحمى نفسه به من كل ثورة . ان كتاب « **الانسان ذو البعد الواحد** » هو ، فى واقع الامر ، تفنيد مفصل لنظرية التناقض الطبقى بالنسبة الى ظروف المجتمع الصناعى الحديث . وعلى حين أن هذا التناقض ، عند ماركس ، لا يزول الااذاأقيمت علاقات اجتماعية جديدة على اسس انسانية ، فان ماركيوز يقول بنوع آخر من اختفاء المتناقضات ، يتم فى اطار النظام الراسمالى ، ويحتفظ فيه بكل عناصر الكبت والقمع .

ولا يملك المرء ، اذا نظر الى هذه الفكرة فى ضوء قدرة النظام الراسمالى على المحافظة على وجوده « وهى قدرة

اثبت تاريخ القرن العشرين كله انها اعظم بكثير مما كان يتوقع خصومه) ، الا أن يعترف بأن فيها قدرا غير قليل من الصواب . ولكن ما نهدف اليه الآن ليس بيان وجه الصحة أو الخطأ ، بقدر ما هو التساؤل عما اذا كانت آراء ماركيوز قد أسدت خدمات الى النظام الراسمالى .
وفى هـذه الحـالة لن يتردد المرء فى الاجـابة عن هذا التساؤل بالايجـاب . ذلك لانه عمـل على تفنيـد اشد النظريات تهديدا لهذا النظام ، واثبت فى الوقت ذاته – ضمنيا – أن الثورة على هذا المجتمع مستحيلة ، وأن الموقف فيه ميئوس منه ، وانه نجح أخيرا فى اصطناع الأسلوب أو « الميكانيزم » الذى يحمى به نفسه من كل خطر يهدده . اما كلام ماركيوز عن ثورية المضطهـدين والهامشيين وجماعات الاقليات والملونين الخ . . . فهو فى واقع الأمر يزيد من تاكيد يأسه من التغيير ، اذ انه يعلم جيدا – وكذلك يعلم قراؤه جميعا – أن هذه الجماعات لا تستطيع أ نتقوم الا بحركات انتحارية مؤقتة ، وانها لا تملك شيئا حيال الجهاز الجبار للنظام الحاكم . وليس هنالك ما هو أحب الى النظام الراسمالى من تاكيد قدرته على مقاومة اية تغييرات يمكن ان تؤدى الى هدمه ، وعلى امتصاص كل القوى القـادرة على تغييره . ان هذا – باختصار – حكم عليه بأنه سيظل باقيا الى الأبد .

٤ – وفى مقابل ذلك فان نقد ماركيوز النظام السوفيتى كان بدوره – من الوجهة الموضوعية – هجوما على التجربة الكبرى التى تحدت العالم الراسمالى وما زالت تتحداه

الى اليوم . وينبغى أن نلاحظ فى هذا الصدد أن نقـد مفكرين من امثال ماركيوز للنظام السوفيتى يمكن ان يكون له اعظم التاثير فى العالم الغربى على وجه التخصيص . ذلك لان النقد الذى يأتى من انصار الراسمالية الصرحاء لا يحدث صدى كبيرا ، فهم على ايه حال خصوم للنظام السوفيتى وللاشتراكية بوجه عام ، ومن ثم لا يتوقع منهم سوى هذا الموقف النقدى ، الذى يمكن الشك دائما فى انه صادر بدافع مصلحة خاصة . اما نقد ماركيوز فالمفروض انه يصدر عن « خصم » للراسمالية ، وعن مفكر « ثورى » و « تقدمى » يصف نفسه بأنه ماركسى وكلما ازداد ماركيوز امعـانا فى اتخـاذ موقف التطرف والثورية ، كانت الخدمة التى يؤديها للنظام القائم اعظم حين ينقد النظام المعادى له . ذلك لأن من ينقد فى هذه الحالة ليس عاطفا على الراسمالية ، بل هو عدوها اللدود وهو المفكر الذى استقطب الشباب الأوروبى والامريكى واكتسب وسطه شعبية هائلة بدعوته الى الثورة . ومن هنا كان من السهل أن يحدث ارتباط بين عبادة الشباب لثورية ماركيوز وبين نقده للنظام السوفيتى ووضعه اياه على قدم المساواة مع النظام الامريكى فى كبته للانسان المعاصر . بل انه ليبدو أن اصرار ماركيوز على أن يعتبر نفسه ماركسيا ، على حين كانت آراؤه فى نظر الكثيرين مزيجا غير متآلف من افكار هيـجل وفرويد ونيتشـه وهيدجر ، بالاضافة الى ماركس الشاب – هذا الاصرار يخدم غرضـا هاما ، هو أن يجعـل نقـده للماركسـية

السوفيتية اشد فعالية واقوى تأثيرا .

ولعل هذه النقطة الأخيرة هى التى تتيح لنا أن نرد على تساؤل لا بد انه جال بذهن القارىء مرات كثيرة خلال قراءته لهذا البحث ، واعنى به : **كيف استطاع النظام الأمريكى أن يحتمل وجود مفكر نقده بهذه القسوة ، ودعا الى الثورة عليه بهذه الصراحة ؟ اهو من قبيل « التسامح الخالص » الذى أشار اليه ماركيوز فى مقاله المعروف ، والذى يسوى بين من ينقد المجتمع ومن يسايره ويرضخ له ، وبذلك يجعل من الأول جزءا من النظام القائم ؟**

قد يكون الأمر كذلك بالفعل،بل قد يكون وجود المعارضين شيئا مرغوبا فيه ، لأن نقدهم الحاد يؤدى الى رد فعل يخدم النظام آليا : اذ يشعر الناس بأن النظام يكفل الحرية للجميع ، وبأن لديه الشجاعة على النقد الذاتى : وهو شعور يؤدى فى نهاية الأمر الى دعم هذا النظام . وقد يكون فى هذا النقد الحاد ما يمتص غضب الغاضبين وسخط الساخطين ، ويحول اتجاه الثورة الى مسارات « ثقافية » مأمونة ، ويشكل صمام امن يقلل من الضغط ويمنع بذلك الانفجار ولكن ربما كان الأهم من هذا وذاك أن هجوم أمثال هؤلاء النقاد لى النظام المضاد لابد ان يكون هو الهجوم الاشد اقناعا ، والأقوى تأثيرا فى النفوس .

وربما كانت هذه العوامل جميعا هى التى تفسر انتشار كتابات مفكرين معارضين للنظامين معا ، مثل ماركيوز ورايت ميلز واريك فروم وكثيرين غيرهم ، وهو الانتشار

الذى وصل الى [illegible] مكان الصدارة بين جميع الكتب الرائجة فى الولايات المتحدة مثلا . ومع ذلك فان هؤلاء الكتاب لا يمكن ان يوصفوا بانهم يشتركون فى تدبير واع لدعم النظام القائم بطريقة ذكية . ولعل الدليل القاطع على ذلك هو ان كتاباتهم تسهم ، برغم كل شىء ، فى زيادة الوعى بعيوب هذا النظام ، وتساعد بالتالى على هدمه ، وان لم تكن تساعد على تصور بديل له . ولو كان لنا ان نحكم — فى جملة واحدة — على التأثير الذى تركه ماركيوز على وجه لتخصيص ، [illegible] ساعد على دعم النظام الراسمالى وعلى هدمه [illegible] واحد . وليس هذا التأثير المتناقض [illegible] تغرب فى عالمنا المعاصر المعقد .

لقد حاول ماركيوز أن يشعل [illegible] ثورة من نوع جديد ولكنه أخفق لأنه ظل على الدوام فيلسوفا حالما ، لا ثوريا واقعيا ، ولم تكن المتناقضات التى ينطوى عليها مجتمعه الجديد أقل حدة من متناقضات المجتمع الراهن التى كرس حياته لتبصير العقول بها فى الشرق والغرب .

الهوامش

(1) H. Marcuse, "The Concept of Essence" in Negations : **Essays in Critical Theory**; Beacon Press, 1969, P. 43.

(2) Op. cit. P. 45. (3) Ibid. P. 44.

(4) Alasdair MacIntyre : Marcusen. Fontana Books, London 1970, P. 12.

(5) The Concept of Essence (op. cit). P. 60.

(٦) انظر كتاب ماركيوز عن « العقــل والثورة » ، ترجمــة كاتب الدراسة ، القاهرة ، الهيئة العامة للتاليف والنشر ، ١٩٧٠ .

(٧) للاطلاع على نصوص من كتاب أوجست كونت ، تؤيد هــذا الرأى ، انظر : « العقل والثورة » ، الترجمة العربية ، ص ٣٣٠ – ٣٤٣ .

(٨) انظر مقالنا : « الفلسفة الوضعية بين لينين وماركيوز »، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٦٤ (يونيو ١٩٧٠) .

(9) Marcuse, "Philosophy and Critical Heory," in **Negations**, P. 142.

(10) Id : One Dimensional Man, Boston 1964. P. 114.

(11) André Nicolas, **Marcuse**, Seghers, Paris 1970. P. 13.

(١٢) انظر تصدير كتاب « الانسان ذو البعد الواحد
"One Dimensional Man

(١٣) انظر مقدمة كتاب **Negations (XIII)**

(14) Francois Chirpas, "Aliénation et utopie". article daus **Esprit**, Janvier 1969, P. 76.

(١٥) ينبغى أن يلاحظ القارىء أن ماركيوز قــام بدراســاته عن الاتحاد السوفييتى فى نهاية الفترة الستالينية وفى الفترة التالية لها مباشرة ، أى فى الاعوام ١٩٥٢ – ١٩٥٣ و ١٩٥٥ – ١٩٥٦ ، وهذا التحديد الزمنى يفيد فى القاء الضوء على كثير من تحليلاته ، لا سيما ما يتعلق منها بالنظام السوفييتى فى الداخل . ومن جهة اخرى فان هذه الدراسات التى تبلورت فى كتاب « الماركسية السوفييتية » قــد اجريت لصالح مراكز الابحاث المتخصصة فى دراسات اوربا الشرقية ، والاتحاد السوفييتى بوجــه خاص ، فى جامعتى كولمبيــا وهارفارد الامريكيتين . وفى معظم الاحيان تكون لمراكز الابحاث هذه صلات وثيقة بدوائر وزارة الخارجية، وربما المخابرات الامريكية . وعلى اية حال فسوف نحاول مناقشة هذه المسالة بمزيد من التفصيل فى الجزء الاخير من هذا البحث .

(16) A. Clair, "Une Philosophie de La Nature," **Esprit**, Janvier 1969. P. 62.

(17) Marcuse, La Fin de L'Utopie, Editions du Seuil, Paris 1968. P. 15.

(18) Marcuse, Vers La Libération, P. 46.

(19) Marcuse (et al.), Critique de La tolérance

(20) A. Nicolas, op. cit., P. 95.

(٢١) ينبغى ان نلاحظ ان هذا بعينه ما قاله ماركيوز ذاته عن المنطق الصورى الارسطى ، الذى يرى فيه تعبيرا عن ايديولوجية محافظة تكتفى بالشكل وتترك المضمون الواقعى على ما هو عليه . ولو كان قد طبق هذا المعيار ذاته على الفن التجريدى – وهو فى صميمه فن شكلى – لوصل الى عكس الحكم الذى حكم به على هذا الفن .

(22) Francois Perroux, interroge Herbert

Marcuse ... qui répond, Aubier — Montaigne, Paris 1969, P. 107.

(23) Marcuse, La Fin de L'Utopie, P. 53.

(24) Y. Zamoshkin and N. Motroshilova, Is Critical ?".

Herbert Marcuse's "Critical Hthory Society Articlein Social Sciences Today, Moscow, No. 3, 1969, P. 11.

* * *

في الكراسة القادمة :

« مسرح الشارع فى أمريكا »

اعداد : هنرى لينك

ترجمة : عبد السلام رضوان

رقم الايداع : ٧٨/٤٢٠٤

دار الطباعة الحديثة

٦ ش كنيسة الأرمن ـ أول شارع الجيش

كراسات الفكر المعاصر

* ذاع نقد هربرت ماركيوز للمجتمع الرأسمالي . فما منطلقات هذا الفكر وملامحه الأساسية . وهل تقدم الحضارة الجديدة التي يدعو اليها ماركيوز بديلا عن مجتمع البرجوازية القائم ؟ وهل يستطيع هؤلاء « المنبذون كما يدعوهم ماركيوز — أن ينجزوا مهمة الثورة ؟ وما موقع العالم الثالث من صورة الحياة الجديدة هذه ؟ .. في عبارة واحدة : هل كانت الحصيلة النهائية لنقد ماركيوز في صالح المجتمع الرأسمالي أم في غير صالحه ؟

في هذه الدراسة يقدم الدكتور فؤاد زكريا اجابته المستندة الى منهج موضوعي ومنصف في آن معا — عن هذه الأسئلة وسواها من الأسئلة .

